وكنورقبّارى مجوالشماعيل مدرس علم الإجاع - بحليذا لآداب جامعذ الاسكندرة

علم الإجتماع والفليسف

الجزءالثالث

الاخلاق والدين

تقديمً الأننا ذالك^لورمحت ثابث إلِفَندى

الطبعسة الاولى

1977

ملتزم الطبع والنشر

دار الكانت العزبي للطباعة والنشر

علمالإ جتماع والفليتفذ

الجزءالثالث

الاخلاق والدين

وكمورة تارى مجمد الشماعيات دكتوراه قدانة واست من من الشرب الأوبي مارس علم الإجماع سبكية الآواب جمامة الاسكندرة

> تقديمً الأثناذالدكورمحت ثابتُ الِفَدَى

> > الطبعة الأولى ١٩٦٧

دار الكانب العزى للطباعة والنشر

بيرالله القهالهيرا

وربنا آتنا من لدنك رحمة

وهىء لنامن أمرنا رشدا ۽

تقديمً الأننا ذالكورمحت شابث إلقندى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية الآداب ـ حامعة الاسكندرية

لم يشترك علمان في الكنير من موضوعاتهما مثل ما إشترك علم الاجتماع والفلسفة . وسيظل هذا الاشتراك قائما ماظلت تلك الموضوعات قيد البحث والنظر فيهماء ومهما تنابذ العلمان وأداركل واحد منهما ظهره إلى الآخر فيا يصل إليه من نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذي يتبعه في علم الاجتماع ومنهج النقد والتحليل في الفلسفة .

ولما كانت تلك الموضوعات المشتركة هي في الأصل موضوعات الفلسفة منذ القدم، فقد أفقت الحلول التي جاء بهما علم الاجتماع ، والمستمدة من الملاحظة الموضوعية للمجتمعات البشرية، أضواء جديدة على مشاكل عزيقة في القدم في الفكر الإنساني وكونت في مجوعها رصيدا ضخما لمواقف علم الاجتماع من المشاكل الفلسفية التقليدية .

ولا يستطيع الآرف باحث مخلص فى الفلسفة أن يتجاهل هذا الرصيد الاجتاعي الضخم، كما لا يستطيع باحث مخلص فى عام الاجتاع أن يفقم علمه وأمهات مسائله دون فقه وثيق للأصول الفلسفية البحتة الكثير ممبا بتناوله إلاجتاعيون وبخاصة الانثروبولوچيون منهم.

وينبغى أن نؤكد فى هذا التقديم الوجيز، أنه فى نظاق هذا الإشتراك بين العلمين الذى أثمر حلولا اجتماعية تختلفة، ومتعارضة فيما بينها أحيانا لمشاكل العاسفة، كرس الزميل الدكتور قبارى محمد اسماعيل باكورة جموده العلمية ، حين تناول أبحاث الاجتماعيين فى مدى قرن ونصف، هى محمر علم الاجتماع وادارها حول مسائل الفلسفة، كارتبتها الفلسفة نفسها إلى «منطق» و ونظرية للمعرفة » وفلسفة «للاخلاق والدين» لكى يكشف عن مواقف علم الاجتماع فى كل مسألة منها على حدة فى سلسلة متنابعة من الكتب .

والكتاب الذى يسعدنى الآن أن أقدمـه لقرائه الفلاسفة والاجتماعيين مما ، هو خلاصة ما وصل إليـه الاجتماعيون من أنظار فى بعض مشاكل الاخلاق والدين . ولقد أستوفى المؤلف بحثه ، وجلا غوامضه ، وأجاد فى ترتيب مسائله والله أسأل أن يفيد منه تلاميذه ...?

د كتور محد ثابت الفندي

الاسكندرية ۲۶ أغسطس ۱۹۹۹ أحد الله الراحم الرحيم ، القيوم بذاته ، الذي يهيء من أمر نا رشداء و أشكره سيحانه و تعالى الذي إليه يرجع الأمر كله ، فما من خاطرة تخطر إلا بعلمه ، وما من وأردة ترد إلينا إلا باذنه... ربنا لا نزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحة إنك أنت الوهاب ... وبعد

يسمدنى فى نهاية المطاف، وبعد جولاتنا الطويلة بعدد ﴿ المنطق ﴾ و﴿ المعرفة ﴾، أن أقدم للقسارى، الكريم الجزء الثالث والأخير من كتابنا ﴿ علم الإجتاع والفلسفة ﴾ . حيث أشرت فيه إلى مختلف المسائل التى يعالجها ﴿ علم الإجتاع الأخلاق، فيا يتملق بمشكلات فلسفة الأخلاق، حيث حاول علم الإجتاع أن يضفى طابعا إجناعيا على فكرة ﴿ الواجب ﴾ و ﴿ الأرادة ﴾ كا أسهم بحلول سوسيولوجية لمسائل ﴿ الحبير » و ﴿ الشر » .

كما أشرت أيضا إلى موقف ﴿ علم الإجتاع الدينى ﴾ من فلسفة الدين ، وكيف تطرق علم الإجتاع إلى ميدان الأنطولوچيا، فيعطى مختلف التفاسير السوسيولوجية لا فكارنا عن ﴿ الله ﴾ و ﴿ النفس ﴾ و ﴿ العالم ﴾ .

فلم يقف علم الإجتاع عند حدود (المنطق » و (المعرفة » ، و إنحما وجدناه يتعدى تلك الحدود ، كى يتعمق ويغوص فى منابع و الا خلاق والدين » . فلقد أثار علمه الاجتاع مسألة و الواجب والإلزام » فتناول ودور كايم » فكرة و الارادة Volonté » وعالج مشكلة والقيم والا حكام التقويميسة بريل » فحكرة القويميسة بريل » فحدة المهارى Relatif فى الا خلاق و ناقش مشكلة «الضمير المهارى وغاية السلوك الحلقى .

كما ذهب و البيربابيه Albert Bayet بالوضعية والنسبية في الا خلاق، إلى الحد الذي يصطنع فيه مذهبا علميا الدراسة الظواهر الخلقية على أنها وراقع معطى لا يصح إغفاله. وكانت هذه المعطيات donnés الا خلاقية هي نقطة البعده التي إنطلق منها الإجتاعيون. فتحولت الا خلاق من عبال الحادث ي و و و المطلق ي إلى عبال الحادث ي و و المسي ي .

ولقد إصطدمت مدرسسة دوركايم أيضا ، بصميم المشكلة الدينية ، وإقتحمت معاقل عربقة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الا علولوچيا و Ontologie . تلك الا بواب الفلسفية الكبرى ، التي ترتبط بميتا فزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتناول «و جود الإنسان» ، وتعالج «فكرة الا لوهية» ووأصل العالم ومعيده » .

ولذلك حاول علم الإجتاع أن يسهم فى تلك المسائل بسهم وافر، فكتب الإجتاعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ورظيفته وقيمته الاجتاعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكاورية ، الى تجعل من الدين ظاهرة إجتاعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات وفى دنيا الثقافات .

ولقد كانت الزعة التوتمية Totemism ، هى المفتاح الاجتماعي ، الذي بفضله إفتحم دوركام ميدان الانطولوچيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دوركام إلى التوتميسة كنظرية كوزمولوچية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك _ _ في أن دوركايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن والا شكال الا ولية للتحياة الدينية Les Formes élémentaires de la vie الدينية المدينية والإختاع الديني Religieuse » ، بقصد الاضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع المديني بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أثاروها في فلسفات الدين رالا خلاق والمرفة فلفد تصرضت وميتا فريقا علم الاجتماع » في تضاعيف هذا الكتاب المشكلات فلسفية أصيــــلة ، بقصد تفسيرها والكشف هن مضامينها ومصادرها الاجتماعة .

* * *

وخلاصة القول ــ لقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل الأخلاق والدين فاقنتهم معافل الميتا فيزيقا ، وطرق الفلسفة من أوسع أبوابهــا ، بقصد إنزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتا فيزيقية ، بالكشف من مصادر إجتماعيــة تميط اللئام عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى تماح الفرصة لعنم الاجتماع في إبتلاع الميتا فيزيقا ، وينفتح له السبيل ، كي يحل في نهــاية المطاف بديلا عن الفلسفة . وفي هذا المصدد يقول و إميل بربيه Emile Brehier » في كتابه و تاريخ الفلسفة » :

- « لقد وجد علم الإجتماع الدوركيمي »
- ﴿ أَنَّهُ يَتَّعِينَ عَلَيْمُهُ أَنَّ يَضَّعُ وَيَقَدُمُ ﴾
- « حلولا لسائل من صميم إختصاص »
- ﴿ الْفَلْسَفَةُ . وَمَا يَهِمُنَا فِي هَـٰذَا الْصَدْدُ ﴾
- و هو هــــذا العحويل للمشكلات ،
- (الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية (١).

ويتضح لنا من تلك الكلمات التي ساقها ﴿ المؤرخ الفيلسوف ﴾ إميل بربيه ، أن مدرسة دوركايم الإجتاعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقعت من مسائل الفلسفة موقفا إبجابيا ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهذا الكتاب أن أحدد موقف علم الاجتماع من نختلف ميادين فاسفة الأخلاق والدين، وأن أعرض كيف أدلى علم الإجتاع بدلوه في مسلمات الاخلاق وقضايا الدين، من زاوية أبعاد الفكر السوسيولوچي.

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامه 1 وهل أكد ذاته كى يحل بديلاعن الفلسفة 17 وهل قدم لمشكلات الميت فيزيقا حلولا نهائية لا تقبل المناقشة 12

في الرد على تلك الا سئية ، رأينا أن المنهج القويم هو أن نلتزم بمناقشة

وتقييم نتائج علم الاجتماع فى ضوء مناقشات الفلاسفة. ولذلك فان المنهج الذى إتبعناه ليس تاريخيا بمعنى من معانى هــــذه الكلمة ، لأننا لم نتديم الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها . وإنما رأينا أن ننتهج منهج إثارة الموضوعات كما رئيتها الفلسفة .

ثم إن المنهج الذي إنبعناه هو نقدي فى نفس الوقت ، بمعنى أننا فى كل هسألة من مسائل فلسفة الا خلاق والدين التى تعرض لها علم الاجتاع ، إنما نبين وجهة نظر الاجتماعيين ، ونقدهم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هذه المسائل ، وهدفهم منها ، وحلولهم لها ، حتى بعد ظهور علم الإجتماع .

وبالاضافة إلى ذلك _ إنبمت الطريقة التحليلية والتركيبية في آن واحد، فكنت في كل مجموعة من هذه المسائل _ أتمرض إلى تفاصيلها عملا ومناقشا، وهذا ما قصدته بالمنهج التحليلي. كا أننى لم أغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، مجيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة في مسائل كبرى تميزها الفلسفة ، وهذا ما قصدته بالمنهيج التركيبي .

وختاما ، بهذه الروح حاولت على قدر طاقتى أن لا أكون متمصبا لعلم دون آخسر ، وأن أبرز نواحى القوة ونواحى الضعف فى كل موقف لمفكر أو مدرسة تعرضت لها، وبهذه الروح ناقشت وقومت. وهذا ما فهمته من إلتزام الموضوعية حين تتلمذت على أساتذتي ، منذ كنت طالبا التمس دروس والفلسفة والاجتاع»، وحين كنت أتلى دروس والفلسفة والاجتاع»، وحين كنت أتلى دروسا فيها بنتقد وعلم الإجتاع»

الفلسفة ، وفى درس آخر ، اجد نقداً للفلسفة لوجبة نظرعام الاجتماع، وفى درس ثالت ، أرى «علم النفس» ينتقد وجهات نظرالفلسفة والاجتماع جيما . كل ذلك فى إخلاص ونقا، وقوة ، ما دام الفرض تمتحيص الحقيقة.

عن همذه الروح أصدرت فصلا كاملا يختص بالمناققة والتقويم ، لما أبدى من آراه في كل مسألة من المسائل المعروضة .

أمانى عرض أمهات مواقف الاجتماعيين، فلا أخنى أنى قد أستقيتها من مصادرها الا ولية ، مؤلفا مؤلفا م وتشربت آراءهم وعانيت اختلافاتهم ونقدهم للفلسفة، وبعضهم بعضا، وأثبت جوهر ماقالوه . وأرجو أن أكون قد فهمت مقاصدهم على حقيقتها ، وهدا هو جوهر هذا البحث الذي يبرز ثمرة مجهوداتهم الجادة المخلصة .

* * *

ولا يفوتنى فى ختام هذا التصدير، أن أشكر جهود الا متاذ أحمد معروف مدير فرع الدار القومية للطباعة والنشر بالا سكندرية، وما أظهره العاملون مصه، من روح طيبة تستحق كل شكر وتقدير.

ق. ١.

الاسكندرية أغسطس 1939

الفصيُّ لألأول

مقدمة عامة ومدخل

- ۾ عهيد
- علم الإجتاع الوضعى وظواهر الا خلاق والدين.
 - التوتمية كنظرية كوزمولوچية .
 - فلسفة الإخلاق والدين .
 - موقف علم الإجتاع من المطلقات .

إن الأخسلاق والدين من ظواهر المجتمع. تلك هي الفضية الجوهرية العامة التي أعلنها علم العادات الأخلاقية ، والركزة الأساسية التي استند اليها إليها علم الاجتماع المديني ، ولذلك يدرس البساحث الأنثر وبولوجي الحقلي ظواهر الأخلاق والدين، ويعالجها على أنها وأنساق Systems » لها وظائفها وضرورتها في البناء الإجتماعي، كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها « نظم institutions » تترابط وتتفاعل في الميكافيزم الاجتماعي .

و لقد صدرت تلك النزعة الظواهرية الملم إجبّاع الأخلاق والدين ، مع دروس كونت في «الفلسفة الوضعية » ، حيث حاول أن يقيم أخلاقا وضعية الستند إلى العلم ، وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقم ، كما تدهو أخلاق كونت «إلى المجة» والعيش للا خرين Vivro Pour autrui . (١١) . فؤر فقرة هامة يقول كونت :

إن العيش للا خرين ، ليس قانو نا »
 للواجب فحسب ، بل انه أيفسه »
 قانون للسفادة والرفاهية . »

وبذلك كان و مبدأ الميش للا خرين » قاعده عامة للاخلاق الوضعية » تلك القماعدة البسيطة التي تتألف من شقين : و الميش Vivre » و و الآخرين autrui » و إعتبر وكونت الشق الأول وهو و العيش » أساســــا للشق الثانى . (٢) و إلى جانب تلك الا "خلاق الوضعية » حاول وكونت » أيضا أن يصطنع « ديانة وضعية » تنجه نحو عبدادة الإنسانية ، ولذلك أطلق كونت على تلك الديانة الوضعية ، اسم «ديانة الانسانية »، ذلك السكائن الاممى L'Etre Suprème و تقديس ذلك « الموجود الاعظم Grand Etre » ، الذي تتحقق فيه معانى الخلود والبقاء والتضحية . (٤) تلك هي ديانة الانسانية التي نصب كونت نفسه كاهنها الا كرى ووضع لها شعارا يستند إلى المحبة كبدأ والنظام كفاعة .

علم الاجتماع الوضعي وظواهر الاخلاق والدين:

وما يعنينه من تلك الرضعية في الاخلاق والدين ، هو أن نشاهد كيف حاول والروح الوضعي» أن يقتحم معاقل الفلسفة في مصادرها و مباحثها الا صلية ، حين تكشف عن منابع الا خلاق والدين . فلقد رفضت «وضعية كونت » أخلاق الفلسفة ، فاعترضت على فكرتى الإلزام الحلق والارادة الحيرة، التي تقول بهما مدرسة الواجب عند «كانط» تلك المدرسة التي عرفها كونت عن طريق كتابات «ثيكتور كوزان Victor Cousin).

كما إعترض أيضا على نفعية ﴿ هلفتيوس Helvétius و إنتقــــد أخلاق المدرسة الاسكتلندية Le sentiment أو مدرسة العاطفة Le sentiment و إستنسد كونت في إعتراضاته على مدارس أخلاق الفلسفة ، محجة أنها فد قامت جيمها دون سندمن علم ، وتمكونت قبل أن يصبح علم الاجتاع علما و ضعيا (ه) .

حيث أن أخلاق علم الاجتماع الوضعي، تستند إلى المشاهدة observation

ولا تقوم على الحيال Limagination وهى اخلاق حقيقية وواقعية السبية لا نها تستند إلى التجربة ، كما أن القول بالا حلاق الوضعية يعنى أنها نسبية relative ، حيث أن نسبية المعرفة فى كل فلسفسة وضعية كانت أم غير وضعية ، إنما تفترض نسبية الا خلاق كنتيجة حتمية لها ، نظرا للارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة من جهة ، والمشكله الخلقية من جهة أخرى (١).

ولا يفوتنا أن نذكر أن الاخلاق الوضعية ، إنما تعاليج الظواهر الخلقية للانسان كما هي قائمة بالفعل ، حيث أنها تنبذ « ما ينبغي أن بكون » ، على إعتبار أن « ما يجب » لا أساس له من الواقع ، كما أنه من قبيل الوهم المذي ينكره الروح الوضعي ، ذلك الروح العسلمي الذي يقتصر فيا يقول « كونت » على دراسة « الواقع » و « النسافع » والمؤكد » و « المحلوي » و « النسبي » . (٧)

وإرتكان إلى هذا النهم لطبيعة الفكر الوضعى فى المرفة الأخلاقية ، نقول إن الفلسفة الوضعية تهدف فى ميدان الدين ، إلى إحلال «الروح العلمى لذو L'esprit religions » كل «الروح الديني L'esprit scientifique » كما أنها أيضا عاولة لتطوير الفلسفة الكاثوليكية داخل « إطار الفكرة الاجتماعية لكناف « كانفف sociale » (A).

 العقل والمطلق، ويقوم الموضوع والوقائع faits بدلاً من الذات والعصورات conceptions (1)

وبكلات أكثر دقة منقول مع «جورج بواس George Boas »، إن الوضعية Positivism ، إنما تعنى الوصف الدقيق والمحدد و الظواهر الحسية sensory Phenomena » حتى يصاغ هذا الوصف الوضعى فى وصبغ رياضية المستوع إلى علم النفس introspective psychology .

حيث رفض كونت تنائج علم النفس الديكارتى الذى يفصل فصلا تاما بين النفس والبدن ، (۱۱) على الرغم من وجود وحدة عضوية ، وتوافر ذلك النسق العمام Le consensus universel (۱۷) الذى يخضع له المكائن المعضوى برمته. ولاشك أن «كونت» قد تأثر في هذا الصدد بكتابات أستاذه وجال Gall» (۱۲) و بخاصة في فهمه لطبيعة النفس والبدن ، ورفضه لمبادى ما الميتافيزيقيا واللاهوت لا منها في رأيه مبادى ، عامة عجردة abstraite . (۱۱)

وما يعنينا من تلك الحركة الوضعية التى اجتاحت ميسدان علم الاجتاع الدينى ، هي أنها قد أكدت على الجوانب الواقعية والنسبية لظواهر النفس والا مخلاق والدين .

و إستنادا إلى تلك النسبية والواقعيــــة ، عالج الاجتهاعيون مشكلات الفلسفة فى الاخلاق والدين ، من زاوية والنسبي، و والوضعي، ، ورفضوا « المعيارى ، أو و الذاتي ، .

وبذلك تعققت مبادىء تلك الفكرة الوضعية ، إجماعيما في المدرسة

الفرنسية لعلم الاجتماع ، تلك المدرسة التي حاولت أن تقدم حلولا أجتماعية ووضعية لفلسفات الدين والا مخلاق . فأصطدهت مدرسة دوركوم بصميم المشكلة الا خلاقية ، وتناولت مسألة الإرادة والالزام والواجب المحلقي ، وعالجت ومشكلة القيم» و « الأحكام التقويمية Jugements de Valeur » .

وطرق لينى بريل مسألة (المعيارى والنسبي» في الا خلاق وعام العادات المحلقية ، و ناقش مسألة الغممير وغاية السلوك الحلقى ، و ذهب و البيرباييه Albert Bayet » بالوضعية والموضوعية في الا خلاق إلى الحد الذي يصطنع فيه منهجا علميا لدراسة الظواهر المحلقية .

ولقد اصطدم الاجناعيون أيضا بصميم والمشكلة الدينية »، فاقتحموا معاقل عريقة في الفلسفة حين طرقوا أبواب و الانتولوجيسا Ontologia » والكوزمولوجيا Cosmologie » تلك الأبواب الفلسفية الهامة التي ترتبط عينا فزيقا الدين وفلسفة الوجود . وهي مباحث في الوجود المطلق، تتناول ورجود الإنسان » ، وتعالج وفكرة الألوهية » ووأصل العالم ومصيره » وكلها مسائل وثيقة الصلة بفلسفة الدين ، التي يعير عنهسا و فرجيليوس فيم معرفيق ، فيقول :

إن فلسفة اللدين بحث فى موضوع الدين »
 من الناحية الفلسفية... ومن مسائلها طبيعية »
 (الدين ووظيفته وقيمته بصدق دعاو اه · الدين »
 والا خلاق .. صلة الله بالانسان من حيث »
 الحرية والمسئولية ، الكشف الصوفى ، الصلاة »
 واستجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية »

إذ في التصابع والشعائر والمقائد والطقوس »
 إذ و الوعظ ، مسألة طبيعية الاعتقاد و الإيمان،
 إذ مسألة الا ألوهية و وجودها . (١٥) »

وبتضح لنا من هذا النمريف الشامل ــ كيف تتشعب المسائل في فلسفة الدين ، وكيف تتمدد أطراف المشكلة الدينية وتتكثر أبعادها وتترامى أجزاؤها .

ولقد حاول عام الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل يسهم وافر ، فكتب الاجتماعية ، الاجتماعية وقيمته الاجتماعية ، الاجتماعية ، الاجتماعية ، الدين الطقوس والشمائر الدينية وسائر المظاهر الفلكلورية (١٦) التي تجمعل من الدين ظاهرة إجتماعيسة أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ودنيا الثقافات . كما عكف الاجتماعيون أيضا على دراسة مسألة الأوهية ووجودها ، ومسائلة النفس ، أصلها وروحانيتها وصلتها بالبدن ، وعلاقتها بالعالم ، ومصيرها فى اتصالها بيدنها ، وانفصالها عن العالم .

التوتهية كنظرية كوزمولوجية:

و لقد كانت الزعة التوتمية totemism ، هى المفتاح الاجتماعي الذي بفضله إقتحم دوركايم ميدان «الا نطولوچيا» و فلسفة الدين ، حيث نظر دوركايم إلى التوتمية كنظرية كوز مولوچية تفسر مقولات «الله» و «النفس» و «العالم» من وجهة النظر الاجتماعية .

و ليس منشك في أن دوركايم ، لم يكتب كتابه الضغم عن ﴿ البدايات الا ولية للحياة الدينية Los Formes Elémentaires de La Vie Religieuse بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى ميدان علم الاجتاع الدينى، بقدر ماكان يكتب الرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والا خلاق والمعرفة. فلقد تعرضت «ميتافيزيقيا علم الاجتاع» فى تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية من الدرجة الا ولى ، بقصد تمسيرها وإماطة اللتام عن مضامينها ومصادرها الاج عية .

فلقد أعلن دوركايم فى بداية هذا الكتاب، أن الدين و شى، اجتماعى chose Sociale »، وأنه مصدر العلم والفلسفة . ثم حاول في خاتمة كتابه، أن يؤكد صحة تلك القضية، من خلال دراسته للظاهرة الدينية التوتمية ، التي اعتبرها أبسط الظواهر وأكثرها بدائية ، كما اعتبرها مصدرا أساسيا السائر الاتجاهات الفكرية الكبرى فى الديانات الماصرة ، فعن طريق التوتمية الاسترالية ، اهتدى دوركايم إلى ذلك التقسيم الديني الحساسم بين ما هو همدس Sucré » .

كما أكد دوركايم أيضاء أن الديانة العوتمية هى المصدر الاجتاعى الحاسم الذى بفضله نهدى إلى فكرة «الروح» و «النفس» و والشخوص الحرافية» و « فلكاور الاساطير » ، و هى الطريق الممهد الذى يوصلنا إلى فكرة الاوهية المحلية والعالمية، وما يصاحبها من طقوس القربان «والتناول الرياني» أو والعثاء المسيحى وفى تفسيرها لطقوس المكفير والتقرب من الذات الالحمية المفدسة (۷۷).

ولقد استخلص دوركايم من دراسته للدين التوتمي ، أنه يمكن بفضله

أن نتوصل إلى نتائج عامــة ، لا تتعلق بالتوتمية فحسب بل ونتعلق أيضًا بفهمنا لماهية الدين وطبيعته بصفة عامة .

وأراد دوركايم بهذا المهنى أن يشيد نظرية عامة فى الدبن استنادا إلى تعميم تلك الظاهرة التوتميية التي يعتبرها أبسط الظواهر الدبنية . ولقد استند دوركايم فى هذا التعميم للفكرة التوتمية ، على اعتبار أف الدراسة الدقيقة ـ على اعتبار أف الدراسة وقانون عام ولذلك حاول دوركايم أن يؤكد ثبات هذه الظاهرة التوتمية والمتحضرة .

ويبرهن دوركايم ـ على صعة هـذا الزعم ، بمثال يستنبطه من علوم البيولوچيا ، فيقول إنه إذا نجح العالم البيولوچي فى اكتشاف سر الحياة وأصلها، بدراسته لحالة جزئية فريدة لأية كائن من الكائنات البرونو بلازمية، فان هذا الاكتشاف يمكن العالم البيولوچي من تطبيقه على كل مظاهر الحياة الهايا ، لا نه وقانون عام ، يصدق على كل حالة جزئية من حالات الكائنات الحية حتى في أكثرها تمقيدا وأشدها تركيبا .

وعلى هـــذا الا اساس يربد دوركايم بدراسته لا "بسط مظاهر الحياة الهدينية أن يتوصل إلى اكتشاف الا "صول الا "ولية والعناصـــمر الا "ساسية للفكر الدينى ، ومن ثم يستطيع بفضلها أن يعمم وأن يتوصل إلى قانوف تخضع له الظاهـــــرة الدينية ، كما يفعل عالم الطبيعة أو البيولوچيا في ميدان الظاهـرات الفيزيقية والبيولوچية .

وارتكانا إلى هذا الفهم ـ فاننا إذا ما درسنا الا صل السوسيولوچي

لفكرة الله ، وفكرة النفس عند أبسط الشعوب تديناو أكثرها بدائية فاننا نستطيع بالتالى أن نفسر هانين الفكرتين الدينيتين ، لدى الشعوب المتقدمة والمجتمعات الا "كثر تحضرا وثقافة .

ولذلك اعترض دوركايم على الفلاسفة ، الذين يفسرون الدين على أنه نسق من الافكار التى تتعلق بموضوع عدد ، وصفوه بالسمو واللاتناهى infinite ، وخلموا عليه معانى الخلود والقداسة. على الرغم من أن تلك الافكار التي تدور حول والالوهية ، وما تبختص به من وخلود و تعال » ، انما صدرت جميمها عن أصول إجتماعية ، ولا ترتد بحال إلى عالم الفكر والقيم التي تتعلق بالحوانب الفطرية في الانسان ، إذ أن جلة هذه الافكار الدينية قد وردت إلينا من عالم البناء الإجتماعي . (١٨)

وذهب دوركايم _ إلى أن فكره القداسة فى ذاتها هى تبجيل الجليل ، كما أن فكرة الله فى نفس الوقت ، هى موضوع محبة بالرغبة والجذب (١٩٠)، الا أن دوركايم ، يضفى على فكرة القداسة طابعا إجتماعيا ، كما يخلع على المجتمع خصائص الالوهية بما فيها من جال وجلال .

على إعتبار أن الدين في جوهره وشيء إجتماعي به له وظيفته كقوة روحية خلاقة تهدف إلى حفظ المقدسات الاجتماعية ، ولذلك بتفاعل النظام الدبني مها بلغت بدائبته أو تحضره ، مع كل مظاهر الحياه الا خلاقية الحمية ، بفضل تلك المعلاقات التي تتولد عن روح تلك المشاعر الدبنية التي تدفعنا بقوة نحومثال (الخمير والحق والحمال» . (٢٠) فتنتصر قوى الحمير على قوى الشر ، وتنفلب الحياة على الموت ، وينشر النور أجنحته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها .

فلسفة الأخلاق والدين :

ومن هنا ننتقل إلى مسألة الصلة بين الاخلاق والدبن ، وهي مسألة جوهربة تعتبر من المصادر الاساسية الملسفة الدين ، كما وجدناها في تعريف « قرجيليوس فيرم » ، وبصدد تلك المسألة الهامة ، نجد أن الفلاسقة قد شيدوا أنساقهم الحلقية ، وأقاموا قواعد الاشخلاق على أساس الدين .

فا فترض كانط للواجب الحلق مصدرا إلهيا ، على إعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد لا خلاقه ولفكر ته عن الواجب . (٢١)

ولكن الملسفة الوضعية الاجتاعية قد فصلت بصدد تلك المسألة بين الا خلاق والدين. فقد وجد ﴿ كُونَتَ ﴾ أن المشكلة الاخلاقية طالما كانت على إنصال وثيق بمشكلات الدين والميتافزيقا ، فهاجم الحلول التي قدمها «علم اللاهوت» والفلسفة الكاثوليكية ، لا "نها في رأيه تتسم بالجمود ، ولا تتابع مقتضيات التقدم ، ولا تتمشى مع نتائج البحث العلمي أو الوصعي(٢٢)

وحاول «كونت » استنادا إلى هذا اللهم ، أن يصطنع أخلاقاوضعية بعيدة عن كل فكرة دينية أو لاهوتية ، خالصة عن كل مصدر ميتافيزيق . ولقد أعلن تلميذه النجيب « إميل دوركام » في كتابه عن « التربيسة الاخلاقية ما كتابه عن التربيسة الاخلاقية عن الدين ، وذهب إلى ضرورة التأكيد على أن تكون التربية الحلقية ذات صبغة دنيوية عمضة ، لا تستند إلى الديانات المزلة . يحجة أن أم ما تنصف به أخلاق الشعوب البدائية ، هي أنها دينية خالصة ، إذ أن أكثر الواجبات البدائية لا تتعلق بعملة الفرد البدائي بالآخر، ولكنها جيما تفسم علاقة الدائي وواجباته نحو الآلحة . (٣٢)

وطالما ارتبطت أيضا الاخلاق بالدين في المجتمع اليوناني ، وفي المجتمع المسيحى القسديم . وما زال الدين حتى اليوم ، يضمن للاخلاق احستراما ، ويحيطها جالة من القداسة ، فيقوم بردع من تحدثه نفسه في الحمروج عليها . وذهب دوركايم - الهأن وظيفة الدين تقتصر الآن فقط على حماية الاخلاق، فهو لا يؤسس الا خلاق بقدر ما هو رباط ضان لها وأساس حاية . فالنظام الا خلاق لم يشمرع للا همة وانما شرع للناس في المجتمع . (٢٠) ولقد ازداد استقلال الا خلاق قوة بعد قيام البروتستانتية ، لا ن المذهب البروتستانتي يقلل كثيرا من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من حدة الطقوس الدينية .

ومن هذا بدأ الرباط الدينى للا خلاق ينحل شيئا فشيئا مع مضى الزمان والتاريخ , ويقول دوركايم أننا إذا كنا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن الأخلاق ، فأننا لا نفعل سوى أن نتابع مجرى التاريخ .

وينبغى أن لا ننسى ، أن الدين والا ْخــلاق ، قد كانا يرتكزان على دعامة واحدة ، إذأن الإله _ وهومحور الحياة الدينية قدكان أيضا الضان الأعلى للنظام الخلق . (٢٥) هذا ما يذهب إليه دوركايم .

وليس من شك ـ من وجهة نظر الفلسفه ـ أن هناك إنصالاً وثيقا بين مصادر المشكلة الا خلاقية وأصول المسألة الدينية . على أعتبار أن المسألة الا خلافية في ذاتها ، إنما تفترض وإرادة» و «سلوك» و «عمل» ، كما أن الدين في ذاته هو «إعتقاد» و «إيمان» و هممرفة بالمطلق» فلا يمكن المشكلة الابنية .

وما يعنينا منوجبة النظر الفلسفية، هو مسألة منا بع الا ُخلاق والدين،

فى عمومها وشمولها بين سائر البشر دون نظر إلى زمان أو مكان. و تلك مى المشكلة الماسمة الني قاه تبين علماه الاجتاع و فلاسفة الأخلاق. حيث أن الأخلاق يدرسها الاجتاعي من زاوية «النسبي» و «الوضعي»، ويدرسها الفيلسوف ن زاوية «المساري» و والمطلق». ومن هنا يحتدم النقاش حيث أن الفيلسوف يتطلع إلى الكلية » دون الالنفات إلى أخلاق زمان معين أو بيئة معينة . ويتجلي هذا التطلع إلى الكلية في أكل صوره ، في «صيغ الواجب» والقوانين الآمرة لدى مدرسة كانط . بقصد قيام «قواعد مطلقة » لما ينبغي أن تكون عليه الإرادة الحيرة والسلوك الانساني الحق.

وعلى هذا الأساس أصدر كانط قوانين الواجب على اعتبار أمها قوانين تمرة مطلقة ، وكأنما يشرع كانط لأخلاق الانسانية جمعاه .

> (إنه يوجيد ثبثا مشتركا بين الا خلاق » (والرياضيات . وهو أنهما لا يوجدان في » (صورة العلم إلا إذا قامتا على أساس مفاهم » (عصفة خالصة . فان التجربة والتاريخ هما » (أبعد عن تمثيل قوانين الا خلاق مما بعد » (الطبيعة ، عن تحقيق الافكار الرياضية تحقيقا » (دقيقا . ورغم ذلك ، فان هذه القوانين وهذه » (الا فكارهي أشكال عقلية ضرورية أيضا ، »

« هذه ضرورية من أجبل تنظيم الحواس ، »
 « وتلك ضرورية من أجل توجيه الحياة »
 « ومن أجل الحكم . (۱۲۱) »

ويتضح من هذا النص أن «رينوثييسه» يظل أمينا على التقليد الكانطى ، حين نجده يقابل بين قوانين الا خلاق من جهة ، وبين التجربة والتاريخ من جهة أخرى . فيرى أن الا خلاق هى كالرباضيات تتمايز عن الزمان ولا تنصل بالتاريخ . حيث أنها حقائق خالدة مجردة عن عناصر الزمن والتجربة والتاريخ .

ومن هنا يحرص الفلاسفة على أن يشرعوا لا خلاق الانسان المطلق، الانسان الفرد المجرد الذي نراه في كل زمان ومكان . الأمر الذي دفع «سببوزا Spinoza» إلى أن يكتب أهم كتبه عن «الا خلاق Ethics» ليمبر فيه عن فلسفته الا خلاقية ، في صورة « تعريفات definitions » و « وهشايا أولية Axioms » ، تماما كما فعل « إقليدس Enclid » ، بعدد قضايا الرياضة . (۲۷)

ولذلك لم يتقيد « سبيتوزا » بفكرة الزمن أو التجربة والتاريخ، وإنما يتحرر حكم سبيتوزا من أهوائه الحسية ، ولا يتشغل بالا حداث من حوله ، فنشاهد هذا «العكم السبيتوزى» وهو يتقدم بصدد المعرفة من « حال إلى حال » ، وينتقل من حال المعرفة من النوع الا ولى ، وهي تلك المعرفة التي تصدر عن الاحساسات والمشاعر والفرائز ، إلى تلك المعرفة التي من النوع الثانى ، ويراد بها تلك « المعرفة العدسية » الصادرة عن « العدس المقلى (٢٨)

تم ينتقل أخيرا ويتقدم إلى حال المعرفة من النوع الناك، وهو ما يسميه وسينوزا و Scientia Intuitiva ، تلك المعرفة التي تصدر عن العب العقلي والفبطة بمعرفة الله ، والاستمتاع بالحربة الكاملة في بلوغ المحلود . (٢٥ ميث أن والانسان العرب عندسينوزا هوذلك والانسان الفاضل، والا خلاقي الا ممل الذي يتحرر من كل علاق البدن، ولا يحيا حياة والعبيد Slaves الذين أنفسوا في جهالة الحرافة وشهوة الغرائز ، فالعبد عند سبينوزا هو ذلك الانسان الذي أستهوته الفريزة وتسلطت عليه الشهوة ، أما الانسان العرفي المحوى المفوى المحود ذاته عن الموى فأصبح حراطلقا (٣٠ من كل قيد أو حجاب .

و تتمثل فضيلة والانسان الحر» فى المحبة ، حيث. أن الكراهية حجاب، وهى أم الرذائل عند سبنينوزا ، والانسان الحر لا يحقد ، لا نه تحرر تماما عن حجب الكراهية والحوى والرغبة ، وإندفع نحو غاية واحدة تتمثل فى تحقيق اللخيد والمحبة .(٣١)

هذا مثمال من أخلاق الفلاسفة ، الذين يشرعون « للانسان المطلق » ، وما يعنينا من ذلك أن أخلاق الفلسفة كما وجدناها عند « سينوزا » ، و « كانط » ، و « رينوئييه » هى أخلاق «الانسان بما هو إنسان » ، وهى الا خلاق المطلقة التى تضع المعايير والقيم ، والتى تشرع للانسان فى كل زمان ومكان .

موقف علم الاجتماع من الطاقات:

واكن أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ، فهي ليست مطلقة ، وإنما

فاعترض العاريخيون على أخلاق الفاسفة، تلك التي تتفاضى عن أعراض الزمان والمكان، و ذهبوا إلى أن والمسمى الأخلاق أنفسهم مثل «أرسطو» و «سيبنو زا» و «كانطه» إغام بشر بعيشون في تاريخ ، ويفكرون داخل إطار التاريخ . حتى أننا نجد في كتاباتهم و آثارهم الفكرية والمذهبية، ما يعبر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التي صدرت عن واقعهم التاريخي و الإجتاعي .

فلم يتجرد «ديكارت» عن ذاته ، حتى ولو عزل نفسه ، و «وضع العالم بين قوسين» ، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرد عن شخصيته التاريخية ، شخصية الرجل الفرنسي المهذب ، تلميذ اليسيوعيين النجيب(٣٧) .

إن «ديكارت» رغم الشك في ذاته وفي العالم _ يحتفظ دون شك « بذاته التاريخية» التي تعمش في صورة إنسان و فلسوف فرنسى، يعبر عن فلسقة القرن السابع عشر، ويحتفظ بعمورته الإنسانية التي يمكن أن « نجتليها» وأن نتكشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفلسفية. ولذلك كان الزمان التاريخي عند «مانهام» هوالذي «يخلق الفكر» ويفسر مختلف الفلسفات، ويضم القيم الاخلاقية التي تصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٣٣) ، على ما أشرنا في الجزء الثاني مزهذا الكتاب .»

ولذلك، فان «الفيم الاخلاقية» لا توجد خارج التاريخ ، وإنما هي وليدة عليات التاريخ ، وتتصل بالوجود الإنساني الكامل . فالقيمة الخلقية بهذا الممني ترتبط باللسيج الزماني المتصل بالوجود الإنساني ، والمرتبط بالوضع الطبقي والاجتماعي . حيث أن القيم التي ينهض بدراستها علم الاجتماع ، هي قيم موضوعية cobjective values تعدد عن المجتمع والتاريخ ، وعن نظر تنا

^(*) دكتور قبارى عجد أساعيل « علم الإحتياع والفلسفة » الجزء التأني ــ صفعات ١٩٢٤ الى ١٩٢٧.

إلى عالم الموضوعات المشخصة . فهى ليست بالتالى قيا ذاتيــة ، كتلك الق -حدثنا عنها الفلامقة ، فهـــذه قيم ميتافزيقية خالصة ، تختلف تماما عن تلك القيمالإجتاعية الحية،الصادرة عن بنية الحياة ، وروح المجتمع والتاريخ ، وعن احتكاكنا ونفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ (٢٠) .

ولذلك يقول ﴿ ويرنر ستارك Werner Stark › إن هذه القيم التاريخية ، فوق أنها قيم موضوعيسة ، هي أيضا قيم واقعية لا نها تصدر عن الواقع الاجتاعي ، وتستمد شررطم ومادتها من شروط التاريخ ومددة المجتمع ، ولذلك فانها قيم نسبية ، لا نها وليدة المواقف والمطروف الاجتاعية (٢٥) .

واستنادا إلى هذا النهم التاريخي والاجتماعي، أصبحت ونسية القيم، بمنا بة حادث واقع لا يصح إغفاله، ولا ينفع البكاء عليه. وكانت هذه النسبية هي نقطة البده التي انطلق منها الاجتماعيون. وتحولت الأخلاق مزعال والواجب، و «المطلق» إلى مجال والحادث، و والنسبي، ومن ميسدان «ما يذخي أن يكون »، إلى دراسة و ما هو كائن بالفعل». وأصبحت القواعد الأخلافية عند ودوركام، و وليثمي بريل » و و البيرباييه » واقعا معطى ، يخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمي .

* * 1

وختاما ــ بعد أن استعرضنا مختلف المسائل التي تعرض لها عام الاجتماع في ميدان الأخلاق والدين .

سنحاول فى الفصل الثانى ، أن نناقش المشكلة الأخلاقية برمتها ، كما صدرت عند الفلاسفة ، وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أبي يسهموا في حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الإجباعية . فعاليج «دوركام»
«مشكلة القيم والا حكام التقبيميية» ، ودرس مشكلة الارادة والإلزام
و «الواجب» إستناداً إلى وجهة النظر الجمعية . كما عاليج «لو بيان ليثمي بربل»
مسألة «المهارى والنسبى» في الا خلاق وعلم العادات الا مخلاقية ، وناقش
مسألة «الضمير الحلقي ومحتوياته » ، ودرس مسألة «الزمان والمكان» في
الا خلاق وغاية السلوك الحلقي .

ولقد أكل « البيربابيه Albert Bayet » وجهـة النظر الاجتاعية الوضعية، حين يتمم مبادى، الزعـة الوضعية في الأخلاق، ويصوغها في منهج علميلدراسة الطواهر الأخلاقية، في ضوء نزعة أوموت موضوعيخالص.

وسنحاول فى الفصل الثالث ـ أن نقتصر فيه على بحث المشكلة الدينية ، بالاشارة إلى النظرية التوتمية، وتفسيرها لمقولات «الله» و «النفس» و «العالم» من وجهة النظر السوسيولوجية .

الفصلالثاني

المشكلة الاخلاقية

- ه فكرة الواجب بين وكانط، و «دوركايم».
 - مشكلة القيم والا حكام القيمية .

* مبدأ إستقلال الارادة .

- ----
- « المعارى » و « والنسبى » فى الا خلاق .
 - مشكلة الانسان والضمير الخلق.
 - * (ألبير بابيه) ودراسة الظواهر الحلقية .

حين افتتح « جورثيتش Gurvitch » كتابه عن الاخلاق النظرية وعام العادات الحلقية و Morale Théorique Et Science des Moeurs يقول: إنه ليست هناك مشكلة ثارت حولها المنساقشات ، واكتفتها الصعوبات والمتناقضات ، كما هو الحال في المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة أثارت صراعا رهيا بين ، وجهات النظر الفاسفية و وجهة النظر الاجتاعية في الأخلاق .

حيث حارث السألة الاخلافية وترددت بين « الاخلاق النظرية » وهى أخلاق الفلسفة ، التى أطلق عليهـــا ليثمى بريل إسم « ما وراه الأخلاق أخلاق Métamorale »، و بين علم الاجتماع الا خلاق أوما أسماه ليثمى بريل أيضا بعلم العادات الخلقية La Soience des Moeus . (٣٦).

ولقد قسم ﴿ رينيه لوسين René Lesenne ﴾ في كتابه ﴿ رسالة في الاخلاق العامة على المعادر وينيه لوسين René Lesenne » ، قسم مدارس الاخلاق الاخلاق اللخلاق الله معادر و المعادر باخلاق الله الله المعادر باخلاق الله (۲۷) Morales Du Plaisir عند ﴿ أرستيب ﴾ و ﴿ أبيقور ﴾ و أخلاق المنفعة التطورية لانتام » و ﴿ ميل » ، ثم الاخسلاق النفعية التطورية ﴿ فرميل » .

ثم أشار « لوسن » بعد ذلك إلى مختلف أشكال الا خلاق الاجتاعية ، مثل الاخلاق الديرية La Positivisme Sociologique عند « إميل دوركام، و « لوسيان ليثى بريل » (١٤) .

وفى الواقع لقد صدرت المشكلة الاخلاقية فى الفلسفة اليونانية كمسألة سلوكية خالصة ، وإستنادا إلى مبادى، عمليـــــــــــــــــــة ، ولذلك جعلت الا خلاق السقراطية من الفضيلة علما » ومن «الرذيلة جهلا ». الأمر الذي دفع وإميل بوترو Boutroux » أن يرفع من سقراط إلى مرتبـة المؤسس الحقيق المام الا خلاق . (٢٧)

ولقد انحصرت المشكلة الاخلاقيية عند اليونان، في وسائل غائية، لتحقيق السعادة أو الفاية المثلى للانسان (٣٠) . فصدرت بذلك أخلاق الحير أو المضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا الحلاق الله ذة عند (ارستيب Aristippe وتجلت ونضجت عند (أيضور Epicare) . ولفسد انجهت الاخلاق في الفلسفة الحديثة اتجاها نفعيا عند (هو نز Hobbes) و (هلفتيوس Helvétius) ، و تكلم النفعيون عما اسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامـة . كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادى والمنفعة ، فاستندت أخلاق (دائيدهيوم) إلى فاسفة واللذة والا م ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان . ف لخير هو ما يجلب اللذة ، والمشر هو ما يجلب اللائم ، لا أننه المتجه بمواطفنا نحو اللاذ ، وابتعد عن المؤلم . (١٤)

ونشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند «هيوم»، مما يسميه بالحاسة الخلقية بستطيع أن يميز الخلقية يستطيع أن يميز الانسان بين ما يحقق السعادة ، و بين ما يسبب التعاسة ، و من ثم كانت تلك الحاسة الخلقية حاسة انسانية، و لقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الانسانية . (٥٠) . Sentiment of Humanity

وتختلف أخلاق كانط كلية عنالا مخلاق الحسية التجريبية عند هيوم،

فلم تذكر تجريبية هيوم شيئا عن مفهوم «الواجب Le Devoir »، أو «الالزام الحلق »، أو الارادة الحيرة لله له له الحلق المعلى ما فعل كانط. حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديرة بالنظر ، وحين اعتبر « الواجب و المحلوات عن مقولات خلقية جديرة بالنظر ، وحين اعتبر « الواجب والحلق ، من الافكار الاخلاقية الرئيسية. حيثأن الانسان الاخلاقي عند كانط هو ذلك الانسان الذي يمتاز بالارادة الحليمة أو بالنية الطيبة ، التي تدفعه نحو فعل الحير طبقا المواجب ووفقا للقانون الاخلاقي . (٢١)

ولايصدر الفعل الا خلاقي عند كانط إلا عن إرادة خيره ، كما أن من طبيعة الارادة الخيرة أنها تزع دائما نحو الصواب . حيث أن صواب العقل أو خطئه انما يستند أما إلى ارادة اليخير أو إرادة الشرء أى أن طبيعة الفعل فيا يتعلق بالصواب والخطأ ، تعتمد أصلا على طبيعة الدافع الاخلاقي أو « النية » .

فيناك أفعال ارادية تستند إلى دافع impulse ، وأخرى تستند إلى مبدأ (٤٧). principle ، (٤٧). واذا ما أحسنت مثلا إلى انسان نظرا لبؤسه أو فظاعة حالة، فانهذا الفعل الارادى الخلقى، يستند أصلا إلى دافع الشفقة . ولكننى إذا أردت العمل طبقا للارادة الخيرة، التي هي «ارادة العمل بمقتضى الواجب» فاننى أفوم بواجب الاحسان لالشيء إلا أنه الواجب، ومعنى ذلك أننى أفوم بهذا الفعل الارادى الخلقى، تبعيا لقانون مطلق، واستنادا لمبدأ أخرة عام .

Un impératif حرب عند كانط ـ قانون ـ وهو أمر مطلق صربح un impératif والواجب عند كانط ـ قانون ـ الرئيسي الذي بفرضه العقل العملي

المغالص Loi fondamentale de la Raison pure pratique أنه من قبيل المسلمات الرياضية Pastulates mathématiques غيي قابل للبرهنة ، لا"نه من فرض العقل العملي العالص الذي يحتم الواجب بقوله : وتلك هي اردني، وذلك هو أمرى Sic volo, Sic Jubeo هو الاأسرق، يجب أن احترم هذا الواجب لا"نه هو الواجب، ولا"ن المقل المعلى هو الذي أمرني بطاعته » (1:) وهذا هو الواجب كقانون .

وإذا كانت خاصية القانون هي السكلية والضرورة ، فالا مر المطلق لايعرف، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه . ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما في كل زمان ومكان . فلنعمل وفقا للارادة المخبرة ، ولننظر إلى الانسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين للقانون . (٥٠) وهكذا وصل كانط إلى فكرة إرادة خلقية ، هي «إرادة الواجب» ، وهي إرادة مشرعة تصدر القانون الكلى المطلق ، وتلك هي ميتا فزيقا كانط في الا خلاق ، وفلسفته في الواجب .

. . .

ولقد إعترض الإجتاعيون على تلك الاخلاقالعمورية ، وخرجوا على ميتافزيقا كانط للواجب المطلق. وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التي يتسم بها القامون الاخلاق. و ذهب الاجتاعيون إلى أن الاخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتاعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة تابتة ، وإنما هي نسبية تخطف باختلاف الزمان والمكان .

واستنادا إلى تلك الاسس الوضعية والنسبية ، صدرت أصول المذهب الاجماعي في دراسة الاخلاق . ثلك الأصرل والقواعد التي أرساها ﴿ أُوحِستُ كُونَتُ ﴾ والمُملّم جهود «دودوركام» وكتابات «ليشي بريل» و « البيربابيه » ، حيث إنشقل كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المنطقة بالمشكلة الأخلاقية . فانشقل «دوركام» ، بمسألة «الواجبوا لإرادة» ، والتفت «ليثي بريل» إلى فكرة النسبية في الأخلاق والضمير الحلقي ، وأكمل « البيربابيه » جهود المدرسة الإجتاعية ، بتحديد قواعد المنهج العلمي لدراسة الظواهر الحلقية بطريقة وضعة .

فكرة الواجب والقواعد الاخلاقية بين «كافط» و «دوركايم»:

ذهب « دور كايم » إلى أن الحقيقة الاخلاقية ، هي بالضرورة حقيقة اجتاعية. وأن القواعد الاخلاقية ، انما تصدر أصلا عن سلطة خاصة بمقتضاها نسلك سلوكا أخلاقيا . ولذلك يؤكد « دوركايم » على فكرة الواجب الكانطية ، ويأخذ بتعريف « كانط » لفكرة الالزام الخلقي . حيث أن الالزام عند « دوركايم » هو العضيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (١٠) .

ولكن ﴿ دوركايم ﴾ من جهة أخرى ، قد أخذ على ﴿ كانط، أن فكرة الواجب المجرد ، هى فكرة فارغة صورية ، ولانتضمن فكرة التخلق فمن المستحيل أن نقوم بفصل ما _ لمجرد الواجب أو الأمر القطمى _ دون أن نأخذ فى اعتبارنا فحوى الواجب ومضمونة ، وأن نمعن الفكر فى هـذا للضمون .

إن القانون الخلقى والقواعد الاخلاقية ، لانصدر عند « دور كابم » عن مسلمات قبلية على مايقول « كانط » . فأخلاقية «كانط» هى اخلاقية « عبردة » . والواجب الكانطى هو «صورى خالص» (٥٠) .

ولذلك رفض ﴿ دوركايم ﴾ واجبات وقواعد العقل العملي الغالمي، وقبل الواجب الخلقي حين يصدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجمع هو الكائن الاخلاقية (٥٣) ومن ثم يكون للواجب الخلقي شروطه الاجتاعية، التي تفرض على الانسان الاجتاعية التي تفرض على الانسان الاجتاعية وإزاما وقهرا ، ومن هنا تنشأ الاخلاقية الاجتاعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الا خلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الا سمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

وفى محاضرة ألفاها ﴿ دُورَكُم ﴾ عن ﴿ تَحَسَدَيْدُ الْوَقَاعُمُ الْجَلَقَيَةُ ﴾ ، فى الحَمِيةُ الفَلْمَةِيةَ ﴾ ، فى الحَمِيةُ الفَلْمَةِيةَ الفَلْمَةِيةَ الفَلْمَةِيةَ الفَلْمَةِينَ اللَّهِ الْحَمْقِينَ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلْمَهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَيْمِينَ عَتَلَقِينَ ، يَنْبَعَى أَنْ يَمَيْرُ بِينْهَا : ﴿ مَظْهِرُ وَاللَّهِ عَلَيْمِينَ مَا يَنْبُعُى أَنْ يَمَيْرُ بِينْهَا : ﴿ مَظْهُرُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهِ عَلَيْمُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَّهُ عَالِمُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عِلْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلْمُ عَلَيْمُ عِلْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللَّهُ عَلَّهُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ عَلَيْمُ اللّهُ عَلَيْمُ عَلَيْ

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة، قو اعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الحممية، وتسود في حقبة معينة من الناريخ، بمعنى أن هساك أخلاقا عامة بشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات.

ولكنا إذا تركنا هذه البعاسة التخلقية العامة جانبا، فان هناك عددا من الا خلاق المخاصة مالا حصر له . فكل فرد ، وكل ضمير خلقى إنما يعبر عن الا خلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماما للاخلاق السائدة فى زمانه ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو « لا خلقيا » إذا نظرنا إليه من نواج خاصة .

و بقول دوركايم - انما إذا كنا نريد دراسة الاخلاق دراسة موضوعية، فلا يهمنا من هذين المظهرين ، إلا المظهر الا°ول ، لا°نه يعهر عن الحقيقة العخلقية الموضوعية التى تعد مصدرا عاما نستطيع بفضله أن نحكم على الافعال الغردية .

وذهب دوركايم إلى أن الظاهرة البخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار الجتماعي ، يتمثل في تلك القواعد أو الالتزامات،الق يتمين علىالفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . (٥٠) فالا خلاق اذن ليست الا مجموعـــة من القواعد المخلقية . علينا أن نلزم بها ، وأن لانخرج عليها . وهنا يتفق « دوركايم» مع كانط ، في فكرة « الالزام » بالنسبة للقاعدة المخلقية .

ولكن الالزام عند دوركايم إنما يصدر عن المجتمع ، لاعن العقل كما يقول كانط. كما أنكر «دوركايم» أيضاء تلك الحزاءات التى تصدرعن والفرد» أو التى تنشأ عن ومبدأ اللذة والاثم» ، الذي يقول به و هر برت سبنسر »، وغيره من سائر الا خلاقيين من تطوريين ونفعيين، حيث أن «دوركايم» قد ميز الازام المخلقي باستبعاد عنصر «القائدة» أو «المنفعة» .

وفى رأيه إن هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقية . فان أخلاق و سبنسر » مثلا ، فيها يقول دوركايم _ تجهل جهلا تاما طبيعية الإلزام الخلقى ، حين تنظر إلى و العقباب Punishment » على أنه و ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما » ، وهمذا يبدو واضحا فى كتاب و سبنسر » عن و التربية Education » في دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الإلزام عند التجريبيين والنفعيين، ولذلك يتابع دوركام فكرة الإلزام عن كانط، ويتفق معه في تحليله للمعل الحلقي. ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة في نظر دوركايم، إلا أنها ليست كاملة ، لا'نها لا تطلعنا إلا علىأحد جوانب الحقيقة المحلقية، وهو الجانب المحاص بفكرة الواجب أو الإلزام (٥٠) .

ولذلك يختلف دوركايم – مع كانط من جهة أخرى وهى أننا من الناحية السيكولوچية لا نقوم بفعل ما لا ثنا أمرنا به فحسب، إذ لابد أن يكون لمذا الا مر صداه فى نفوسنا . ونحن لا نسمى وراه غاية لا تثير فى نفوسنا . ونحن لا نسمى وراه غاية لا تثير فى نفوسنا . وعلى ذلك – ينبغى كما يقول دوركايم – إلى جانب صغة الإلزام، أن تكون الفاية الخلقية «مرغوبا فيها desired » (٥٠٠).

بمعنى أن نصبح الصفة التانية ، للحقيقة الا خلاقية عند دور كايم ، هى صفة ﴿ الفابلية للرغبة desirability ﴾ أو اجتذاب الفعل المحابي لحواسنا (٥٠). وهذه الصفة فيا يقول دور كايم – هى أساس كل ميل نحو فعل الحير ، كا أنها أساس التعلق بالمجتمع . فنحن نستشعر اللذة وتظهر علينا معالم الرضا في أدا ، كل عمل خلق تأمرنا به القواعد المحلقية ، ولعل مصدر اللذة والرضا إنحا يرجع إلى المحضوع لذلك الا م الحلقية ، فنشعر بالفرح العميم ، وينمرنا سرور من نوع خاص ، حين نؤدى واجبنا ، لا لشى و الله الوجب .

فالواجب إذن _ أوالا مر الحتمى عندكانط، ليس إلا مظهرا مجودا، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية. والواقع كما يقول دوركا يم إن الحقيقة الخلقية تتألف من عنصرى «الرغبة» و «الالزام» مها. فلبس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البعت، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعينا وفي ضمير فا عملا طبيا .

ولذلك فان القواعد الا خلاقية تتميز بالالزام الذي يصدر عن المجتمع ، كما تمتاز أيضا بأنها تجتذب الفرد لا نها تصور له المثال لا على الذي يتوق إلى تحقيقة .

ومن الناحية الفلسفية الحالصة . يقول دوركايم أن الالزام كعمفة أولى المقاعدة الاخلاقية، يتيح لذا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعى فى الاخلاق، أما الصفة الثانية للقـــاعدة المحلقية، وهي التي تتعلق ﴿ فَكَرَةَ الْحَدِي أُو والسعادة، فَتَظْهِرُ لنا عدم كَمَا يَة الاُخذَ بالتفسير الكانطي للالزام المحلقي.

ولقد عالج دوركايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل المحاقى ، فيقول أن الفعل المحاققى يتميّز بأنه فى ذاته، إنما يهدف إلى غاية من الفايات. وتلك الفايات هي أما وفردية » تعود إلى الفرد ، وأما وجمية » تعود إلى المجووع . ولعل ديركايم قد تأثر فى ذلك النميز بين الغمايات ، بوحى إنشفاله بدروس أستاذه و فونت Wundt » (٥٠) .

إلا أن دوركا يم يرى أن الفطل المحاقى فى ذاته مجمول لتحقيق غاية جمعية. إذ أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية، فلسوف يفقد هذا الفعل الحملة قيمته المحلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية هي غاية كل فعل خلق وهى جعية بحتة، وليست فردية ، لا°ن الإنسان الفرد ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يعسد السلوك الفردى العالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن _ قيمة خلقية عددة ، يتجه إليها الفعل الخلق ، لتحقيق

غايات فوق مستوى الفايات الفردية، ولذلك فان تلك و القيمة الخلقية ي، لابد من وجودها في عالم آخر، يتايز عن عالم الافراد، وتصدر عنه تملك القيم، وذلك هو العالم الإجتماعي، حيث أن المجتمع هو «الكائن الجمعي الامثل»، وهو للشل الاخلاق الاعلى، وهو غاية الفايات، و « مثال الفايات » .

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من « وع خاص Sui-generix » وغاية المجتمع كشخصية جمعيه مثالية ، تتمدى تلك الفايات الفردية الحزئية ، ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أغلى من تلك القيمة الحمية الكلية المثلى . وإذا كانت الا خلاق من حيث هي كذلك ، نسقا من الالترامات والواجبات فان المجتمع هو الكائن الا خلاقي الا مثل الذي يتمايز كيفيا عن سائر أفراده .

وإذا كان كانط، قد وضع و فكرة الله ، كسلمة خلقية، وافترضها كفرض، بدونه لا تتحقق معقولية الأفعال الاخلاقية، فان دوركا يم يفترض المجتمع، ويسلم به كسلمة بدونهما، لا تتحقق فكرة الواجب، ولولاها لا تقوم الحياة الاخلاقية برمنها. (١٠).

حيث تبدأ الا'خلاقية من نفس النقطة التى تبدأ منها النزاهة والاخلاص، ولا تصبح لتلك النزاهة معقولية ، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خلقية أعلى من مستوى القيم الفردية ، تلك هى القيمة الخلقية المثلى التى تنجه نحو كائن متعال هو الكائن الحمى .

وهنا نجد أن دوركايم ـ لا يضع تمييزا فاصلا بين فكرة و الالوهية Divinity و بين و فكرة المجتمع، حيث أن الالوهية في زعمدور كايم ليست إلا المجتمع مشخصا ، وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي (٦١) .

فالمجتمع الدوركايمي هو غاية كل فعل أخلاقي ، ومصدر كل قبمة أو قاعدة أخلاقية ، وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثلي ، يعبر عن قوة مادية، وإنما هو مظهر خلقي للقوة ، أي أن المجتمع «قوة خلقية»، وهو أيضا قوة روحية مثالية نتعدى الفرد ماديا و فيزيقيا و خلقيا . لا أنه مصدر القيم ، ومهيط القواعد الخلقية ، التي يخلقها و يبتدعها ، كما محفظها و ينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (١٢) .

ولذلك فان المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليسا التي تفرض علينا سائر القواعد والملزمات imperatives . ولذلك يقول دوركايم : ثم أجسد في كل أبحاثي ودراساتي، قاعدة خلقية واحدة ، لبست نتاجا لعواهل إجتاعية خاصة (٦٢) . كما أن كل الانساق الاخلاقية التي نشاهدها في دنيا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتاعية الحاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك ــ فى أن المثل الأخلاقي الاعلى، له وظيفته فى المجتمع ، لا نه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذي يحقق هذا المثال الاخلاقي على صورته . فالمثال الروماني أوالا ثبني، مرتبط بلا شك بمظاهر التنظيات الاجتاعية القائمة فى تلك المدينتين . على اعتبار أنه الفط. المثالي الذي يتطلبه المجتمع ، ويحاول الأفراد تحقيقه ، لا نه حجر الزاوية فى النسق الخلقي برمته ، كما أنه يضفى عليه وحدته وتماسكه (٢٤) .

وختاما _ فان الإلزام العفلقي _ في رأى دوركايم ، لا يصدر الاعن

المجتمع ، وأن الحقيقة المحلقية لاتنشأ إلا من الواقع الجمعي. فالمجتمع .. وليس المقل .. هو الآمر الحتمي، وهو حين يأمرنا يكون وخارجا عنا exterior ، أى أنه ينشأ من الحارج ، ويسمو على الكائن الفردى، كما أن والمسافة المحلقية ، التي نشاهدها بين الفاعل الأخلاقي ، وبين الإلزام والواجب ، يجمل من السلطة الانخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتايز تماما عن ارادتنا الجزئية.

ومن هنا ينتقل دوركايم إلى فكرة الارادة ، ويناقش أخلاقية الارادة عند كانط.

مبدأ استقلال الارادة :

بعد أن ناقش دوركام ، فكرة الواجب عندكانط ، ورفض استنادها إلى العقل ، على اعتبار أن القاعدة المجلقية ، تأتى من العغارج ، وتهبط البنا من عالم المجتمع ، ولا ترد من عالم العقل . فقد حاول دوركايم أيضا – أن يخوج فكرة الإرادة العغلقيه ، وينزعها من الإنسان الفرد ، ويضعها في عالم آخر يتمثل في إرادة المجتمع .

وفى الواقع ــ لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة العنلقية ودورها ، كما بين فى قوة تلك الصلة الوثيقة التى تربط الإرادة بقانور الواجب ، والترامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالا تاما نهائيا ، حين تخضع سلبيا لقانون لم تشرعه هى ، وإنما يشرعه المقل . وتلك هى المشكة التى أثارها دوركايم بصدد الارادة ــ واستقلالها (١٠) .

فذهب كانط _ إلى أن استقلال الارادة هو المبدأ الوحيدلقيام القوانين الاخلاقية ، على اعتبار أن الارادة اللخلقية ، إذا خضمت لشى. آخر ، فان ذلك يتمارض مع أخلاقية الارادة نفسها . ومنشأ استقلال الارادة عند كانط، هو أنها إذا ام تكن خاضمة اتأثير الا°هواه ، لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب، وتستجيب لدافع طبيعتها وحدها. فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الخلقى بالنسبة إليه كل طاج إلزامى، وكل صفة آمرة ، ولا°صبح استقلال الارادة لديه تاما وكاملا.

ولكن كيفينشأ الالزام ؟?.. يجيبكانط بأننا لسنا (عقولا خالصة»، حيث أن لدينا عواطفنا التي تتمرد على أوامر المقسيل ، و تتحدى سلطان الواجب فبينا يتجه العقل نحو «العام» و «اللامشخص» فان (عواطفنا» نتجه نحو (الذاتى » أو « الا'ناني » و تتعلق بالفردى واللا أخلاقى .

ومعنى ذلك ــ أن قانون العقل أو الواحب عند كانط ، هو بالضرورة بمثابة حائل أو حاجز يمنع من حــدة تيار الا هوا، ولذلك فاننا نشعر با نه «ملزم» وبا نه «قاهر» ، ويمارس فوق أهوا ثنا ضفطا حقيقيا . وعن هذا الشعور بالضغط والجبرية ، يتولد الشعور بالالزام .

وهنا يعترض دوركايم ـ حيث أن كانط لم يوفق ، في حل التعارض بين الالزام واستقلال الارادة ، فلم يفعل كانط إلا أن يعترف بوجود ثنائية في طبيعتنا ، بحيث يكون الاستقلال من شأن « الارادة العـــاقلة La Volonté Raisonnée » وبحيث يكون الخضوع من شأن العواطف والا هواه .

ولذلك يرى دوركايم _ أن الا يام الكانطى ، سوف تكون له صفته العرضية accidental في المقانون الا خلاق . فليس ذلك القيانون «آمرا impérative » بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالزام والسلطة والحبر ، إلا عندما يحددم الصراع بينه و بين العواطف والأ°هواه ، بحيث يتفلب عليها و يقاومها فيفرض عليها سلطانه (٦٣٠) .

ومن ثم يتضح ، في زعم دور كايم ، أن هذا الفرض الكانطى لا يقوم على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الا خلاقي يتصف بسلطان وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنتحن لانشعر بأن القانون المخلق لا يتحكم أيضا في «طبيعتنا العاقلة المحاقلة (ما يتحكم أيضا في «طبيعتنا العاقلة (١٠٠٠) .

ولذلك يتساءل دوركايم ـ عن ذلك الأساس الذي يستند إليه كانط في هذا الفرض الملزمالذي تلزّم به الارادة ?... إذ أن الالزام في ذاته ـ عند دوركايم ـ عنصر أساسي في كل قاعدة أخلاقية، كما يلزّم به العقل، ويقيد العاطفة، ويقلل من حدة الأعواه .

ويقول دوركابم _ إن كانط قد أضطر من أجل تصور الاستفلال التمام للارادة ، أن يسلم بأن الارادة من حيث هي إرادة عاقلة بحتقة lois de la nature لا تستند إلى قوانين الطبيعة Purement Rationnelle والذلك جمل كانط من الارادة الاخلاقية ملكة منعزلة عن العالم، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الارادة لتأثير المالم والوسود والتاريخ. وإنما تنطوى تلك الارادة المحلقية على ذاتهسا ، فلا تخضع نفعل القوى الحارجية (٦٨).

و من هنا يعترض دوركايم على ذلك الاتجاه الكانطى في الأخلاق، لأنه اتساه وصورى منعزل» كما ويتمارض مع الواقع، ولايتمشى مع مقتضيات التاريخ، الأمر الذي يؤدى إلى القضاء على القيمة المحلقية، التي ترتبط بتلك الاردة العمورية المنعزلة. فهذه الارادة المكافلية لا يمكن أن تكون مستقلة، إلا بشرط انفصالها عن العالم !! ولكن كيف يتسنى لارادة خارجة عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيــا ? . . وكيف يتأتى لعقل صورى ، خارج عن الأشياء ، أن يشرع قانونا أوقاعدة للاخلاق ؟؟!

إن هذا الحل ، الذي يقول به كانط ، هوفى رأى دوركايم حل تجريدى abstraite كما أنه جدلى مطاقعات عض . حيث أن الحرية التي يكسبها إيانا ، هي حرية ممكنة منطقيا ، غير أنها لاصلة لها بالواقع ، لانها لا ترتبط بالمجتمع والتاريخ .

إن ما يتطلبه الضمير الأخلاق ، هو الاستقلال الفعلي الحقيق ، بعيدا عن ذلك الصراع الفائم بين العقل والأهواه . كما لا ينبغي أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة إلى كائن مثالى، مؤلف من عقل خالص، فان عقل الفرد، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الأخلاق .

كيا أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية ، ليس استسلاما سلبيا ، بل موافقة صريحة مستنيرة . فحين يقبل الانسان قاعدة أخلاقية فليس. فى ذلك خضوعا لأى ضغط ، لأنه على يقين من أن تلك انقاعدة هى «كيا يتبغى أن تكون» . ولذلك يتقبلها الانسان فى أرادة حرة . (٧٠)

ولكن يقول دوركايم قد يمترض البعض على أن القواعد الاخلاقية، انما تفقد صفتها الآمرة، بمجرد أن : البله فيولا حرا ، لأننا نعرف الحكة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؛ ؟

وه...ذا هو نفس الاعتراض الذي وجه دوركايم إلى كانط، وهو التضعية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق، في سبيل الاحتفاظ بمبدأ إستفلال الارادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية ، تستبعد فكرة التكليف الآمر،

مع أن الالزام هو من أخص خصائص القاعدة الاخلاقية . (٧١)

و يجيب دوركايم – بأن اشى، لا تنبير طبيعته لمجرد أننا قد عرفنا سببه ،
عان معرفتنا بطبيعة قوا بين البيرلوجية ، لاتستتبع مطلقا أن الحياة قد فقدت
إحدى صفاتها المميزة ، وكذبك الحال فى علم الظواهر الأخلاقية ، حين
يوضح وجود الصفة الآمرة الحكامة فى القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك
لا يؤدى مطلقا ، إلى أن نسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة ، فعلمنا بأن
فى امتئالنا للقاعدة المحلقية فعما لنا ، و يؤدى بنا إلى أن نطيع و فق ارادتنا،
ولا أن نعصى تلك القاعدة على الاطلاق .

ولذلك يرى دوركايم - أنهناك نوعينمن الطاعة ، طاعة سلبية عمياه ، وهي أن ننقاد في وهي أن ننقاد في حربة وفي علم تام يسببها . وهنا تكون ارادتنا حرة، وتصبح مصدرا وحيدا لا فعالنا الخلقية . وبهدذا الفهم ، يمل دوركايم مسألة التعارض القائم بين الازام والارادة ، ويقدم حلا اجتاعيا لفكرة استقلال الارادة في الانجلاق .

مشكة القيم والاحكام القيمية :

في محاضرة مشهوة ـ ألقاها دوركيم في المؤتمر الدولي للفلسفة ، الذي انعقد في بولونيا في السادس من أبريل ، والى نشرت في عدد خاص من مجلة الميتا فبريقـا والا خلاق ، الصادر في ۴ يوليو سنة ١٩١١ . عاليج دوركايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعا رئيسيا من مباحث الفكر الفلسفى ، وأعنى به و فلسفة القيم Philosophia de Valour .

ولقد حاول دوركايم ـ أن يقسدم حلولا إجبّاعية لفلسفة القيم ، تلك

الفاسفة التي تعددت حولها النظريات والمذاهب، واصطرعت فيا بينها لتفسير طبيعة القيمة فاسفيا وأخلاقيا .

فلفدصدرت والزعة الطبيعية Naturalism » مع فلسفات النفعيين والترابعلين associationists وتجل تلك associationists وتجل تلك النظرية الطبيعية هى أنها نرد القيمة إلى «الموضوع object » وتفسر الظاهرات الطبيعية بربطها عبداً العلية وطبقا للقانون الطبيعي .

ولقدصدرت أيضا «النزعة المثالية idéalisme » مع فلسفات سقراط وكانط و فخته Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes ، واتفقت جميعها على رد الفيمة إلى و الذات subject » لا إلى الموضوع ، على اعتبار أن للقيمة وجودا مثاليا ، وأنه ليس للقيمة في ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية ثالثة في فلسفة القيمة ، وأعنى سمسا تلك النرعة المثالية الموضوعية Lidealisme objectif . وهى التى توفق بين النرعسة الطبيعية والنظرية المثالية ،فترى الواقع معقولا ، والمعقول واقعا ، كفلسفات (ليبنز Leibniz) و «شلنج» و «هيجل .Hegel) (۷۲)

وما يعنينا من تلك النظرات الفلسفية ، هو أن فكرة القيمة قد برزت طي مسرح الفكر الفلسفي. بصدور الفلسفات الحديثة ، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم ، قد تمتد بعيدا في تاريخ الفلسفة ، حيث نجد فاسفات يونانية كالملة ندور رحاها حول قيم «الحق» و «الحلير» «والجال».

ولقد عولجت فلسفة القيم ، من جوانب عديدة ، فعالجمسا و الاند الناحية المنطقية ، وعالجها Perroux من الناحية السياسية السياسية والافتصادية ، وعالجها Perry من الناحية السيكولوجية ، إلا أن دوركايم هاهنا بـ يمالجها من وجهة النظر السوسيولوچية .(٣٣)

ويميز دوركايم في محاضرته عن ﴿ أحكام القيمة وأحكام الواقع وعين دوركايم في محاضرته عن ﴿ أحكام القيم المحالم التقويمي .

يقول دور كايم ـ حين يستهل محاضرته إننا حين نقول: «إن الأجسام ثقيلة » أو «إن حجم الفازيطرد إطرادا عكسيا مع ضغطه » فان تلك أحكام أو قضايا علمية ، تستند إلى الواقع . ومن تم يسميها دور كايم « أحسكام الواقع . (٢٤)

ولكنى حين أقول: «إننى مغرم بالصيد» أو «إننى أفضل الشاى على القهوة» ، فان هذه أحكام الذات، أو هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات. إلا أننا حين نقول وإن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا» و «إن لتلك الصورة قيمة جالية عظمى» ، أو «إن هذه الجوهرة غالية الثمن».

ففي كل تلك الأمثلة ، انما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية ، هي مستقلة إلى حد ما عن مشاعر نا الذاتية . حيث أن الانسان كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعية «القيمة المحلقية» ، والايمان بوجودها .

وقــد لايكون الانسان سريع التأثر بالفن ، وقــد لا تتوافر لديه تلك الحساسية الفنيــــة ، ولكن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود «القيم الجمالية . « Aesthetic values » .

واستنادا إلى ذلكالفهم حاول دوركايم ، أنيؤكد وجود القيم، خارج الذات، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمـة بذاتها Sui-gene is علك الحقائق التى تؤلف فى مجموعها عالم الغيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذواتنا، فانشب الستطيع أن نعبر عن وجودها ، وأن نشير إليها بأحكام ، يسميها دوركام و أحكام القيمسة (٧٠) . « Value Judgments

وذهب دوزكايم - إلى أن النفعيين Utilitarians في الا خلاق، قسد اقتصروا طي ذلك الا تر الذي تخلفه و القيم » في النفس، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذي يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعي في رأيه - لم يفسر عمومها بين الناس، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة . في يسعد به انسان، قد يكون مصدر شقاء لآخر، حيث تتعارض الرغبات، وتتباين الانطباعات . ومعنى ذلك - فان مبدأ اللذة والا لم ، أيس حتميا في ميدان الاخلاق، كا ويتضمن في ذاته عناصر هدمه . (٢٧)

ولذلك وجدد دوركايم - أنه لكي تتاح له فرصة الافلات من تلك المصعوبات الفائمة في فلسفة الاخلاق النفعية ، ينبغي أن ينتقل بفكرة الكاية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع، ورفض تحققها في والذات الخمية Collective subject فسب (۷۷) . وبذلك التفت دوركايم - إلى فكرة و الضمير الجمعي » ، فسب (۷۷) . وبذلك التفت دوركايم - إلى فكرة و الضمير الجمعي » ، واعتبره مصدراً للقيم، وواهب ضرورتها وكليتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعي باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة في رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها في ذاتها وقيمة جمية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم «معيارأ ومقياس القيم Scale of Values » فنطلق هذا المعيار الجمعي ، عنــد تقييمنا للافعال المحلقية اللفردية المتغيرة ، ومن ثم يكون التقييم الجمعى، هو مصدر كل تقييم، لأنه حاصل على كل المنفيرات الفردية والذاتية، كما آنه الحسامل الوحيد لكل عموم وضرورة، استنادا إلى أن فكرة «الفسير الجمعى»، هى الرابطة الأولية، التي تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها ببعضا.

فالمجتمع عند دوركايم _ هو المشرع الوحيد للقيم، لا نه خالقها وحافظها، وهو معيار التقييم الحلقى، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا ،وهو الرقيب على النراث والحضارة، وهو الجواد الخير، مصدر القيم، وواهب الحياة وعنة تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (٧).

ولكن النظرية السوسيولوجيـة للقيم ، تشير بعض الصعوبات ، وتقف بازاءها ـ في رأى دوركايم ـ بعض المقبات،حيث أن هناك أشكالامتعددة من القيم ، ويعنى بها تلك «الفيم الافتصادية» و «الحافقية» و «المدينية »و والجمالية»، وهى جميعها من وجهة النظر السيكولوجية، قيم عبانية تختلفة المصادر والأصول وأن محاولة دوركايم الاجتماعيسة ، لردها إلى اصل وحيد ، انما تعرضها للتناقض والفشل والاخفاق . فكيف نفسر تصدد تلك القيم " وصدورها جمعاً عن أصل واحد "رغم تبايتها "وكيف نفسر عومها رغم تناقضها "(٧٩).

بحيب دوركايم _ وهو فى ذلك يرد على أصحاب الزعات التجريبيسة والموضوعية فى الفيمسة . يقول _ إن الفيمسة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع الفيمة تافها لا قيمة له فى ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورهبة . فليس و الوثن » إلا حجر نقام حوله طفوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة وشيئا ، أو وحجرا » أو و قطعة من الخشب » ، وكلها موضوعات قليلة الفيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعى .

كما أن هناك كثيرًا من أنواع الحيوانات الضعيفة، التي هي قايلة الفائدة،

والتي يتقصها عنصر الرهبسة أو الإنجذاب . ولكنها رغم ذلك ـ تعتبر من موضوعات العيادة والتقديس كما أن «العلم»ماهو إلا قطعة بسيطة من القهاش، ومع ذلك يكافح رجل الحرب في سبيلها ، وقد يلتي حتقه في الزود عنها . وطابع البريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والإبداع ، ومع ذلك فانها قد تساوى ثروة هائلة (٨٠) .

ويهدى دوركايم ـ من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة ، المست قائمة فى الموضوع من حيث هو كذلك . فليست للاشياء قيمة فى ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دوركايم فى الرد على نظرات الاقتصادبين فى القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمــــة ، كانت ترى فى الأشياء قيا موضوعية كامنة فى الأشياء ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لان القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة فى الاشياء (١٨) .

فليست للا شياء أية قيمة إلا في صلتها بحالات وأصول اجتماعية . ولذلك تنفير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لنفير انجاهات الرأى العسام . ومن ثم يستنتج دوركايم، أن الفيم الخلقية ، هي «قيم وقتية Temporal Values » من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعى العظيم ، الذي يحدثنا بنغمة خاصة في ضائرنا ومشاعرة (٨٧) .

وكما رد دوركايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية فى اللهيمة، نجده أيضا يحاول الردعلى أصحاب النزعة المثالية، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقليين . وهنا يتساءل دوركايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة فى والشيء ، وليست كامنة فى الواقع الامبيريق ، أو المصدر

المُوضُوعي، فهـل يستتبع ذلك، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ما وراء التجربة، وما وراء الواقع الموضوعي ?

يجيب دوركايم ـ أن تلك هي نظرية الفلاسفة التي صدرت مع أخلاقيات
«رتشل Ritschl » وكتابات كانط. حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد
المجرد، هو مصدر الفيمة ، رهي كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها
وكليتها عن طريق « التعدى » تعدى التجربة Transcending experience وينه أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن
للفرد المجرد، قدرتة على خلق المثل ideals وصنع القيم . فهو الذي يحمل
شروط وجودها وخلقها ، ويضني عليها معقوليتها ومغزاها . (٨٣) . تلك

ولكن يذهب دوركايم - إلى أن هناك شيئا نفعيا أو تجرببيا يكن في أعماق النزعة المثالية idealism . فن المؤكد أن الانسان إنحا يهوى المطيبة ، ويترع نحوالخبر ، ويتجه نحو مثال الحق والجال،ولكن ينبغي أن لانذهب بعيدا حتى نؤمن بالمطلقات. فان هناك في رأى دوركايم، ما يمنعنا من الإيمان بالمطلق الميتافيزيق ، والذهاب فيا وراء الفيبيات . ومن ثم ينبغي أن نتسائل عن مصادر تلك القيم المطلقة ? تلك القيم التي لم تصدر عن عالم الواقع - من أين أتت ? وكيف صدرت ? .

يقول اللاهوتيون _ بوجود (عالم المثل العليا) ، وهوعالم مفارق لأنه
(فوق التجربة supra-experimental » . ولسكن اللاهوتيين فيا يقول
دوركايم _ لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية القيم ، حين تستند إلى
الواقع الاجتاعي .

وللخروج من هذا المأزق، ينبغى أن نخرج عن نطاڨذواتنا ، حيث أن الفيمة لانكمن فى أعماقنا، وإلا لكانت واحد، فى كل زمان ومكان، ولكنا تجدها تختلف باختلاف الثقامة والتاريخ .

فان (المثل الا على الروماني»، لا يعيش بيننا الآن ، كما لا نعتبره مثلا أعلى، بل قد يكون محل الازدراء والاستهجان. ومعنى ذلك أن معيار القيم، هو معيار متفير ، نظرا لتلك النفيرات التي تصيب الثقافسة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دوركايم ، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغى الالتفات إليها والاعان بها .

ولكن لماذا تخشى التعرض ﴿ المثل الأعلى ﴾؛ فلا نتجاسر على خدش القيمة في داتها ?. هل لا ننا نؤمن بالمثال الا على والقيم ? استنادا إلى إيمان مسبق بفكرة الالوهية Divinity ? (١٨)

ولكن فكرة الالوهية _ فى زعم دوركايم _ هى الا خرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وأن فكرة الله فى ذاتهــــا ، هى فى حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية ، لا نهـــا فكرة يلحقها التغير ، وفى حاجة إلى ما يثبتها ، حين يؤكدها «مثال مسبق» يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المتسال المسبق لا يتجلى إلا فى المجتمع . ولذلك كان المجتمع هو الركزة التى ترتكز إليها الحياةالاخلاقية Morale حيث تتركز فيه السلطة المحلقية (٨٠) وتصدر عنه المثل الاخلاقية الحمية ، التى تحقق «مملكة الله» على الارض . (٧١)

فالمجتمع هو والكائن المطلق،، وهو الله حين يتجلى في روح الحجاعة لا نه

قوة متسامية ، ووقيمة متمالية ، تحقق غايات انسانية ومثل جمية (٧٧) وهذا هو السبب الذي من أجله ، يسمو الانسان على فرديته ، ويتعدى وجوده الذاتى ، ليشارك في صورة أعلى ، وينخرط في الوجود الجمعى ، فيتحقق مانسميه و بالمشاركة الوجدانية ، التي تتمثل في تلك المشاعر السامية التي تؤلف بين بني المشر .

بمعنى أن كل ما يرطنا أخلاقيا بسائر بنى الانسان، ليس عنصرا ذانيا جوهريا، يتحقق في عقل الانسان أو تجربته الفردية، وانحما يأتى همذا الرباط الاخلاق، من مصدر جعى أسمى، هو المجتمع الذي هو الكائن الاعمال الذي عنه تصدر القبم الاخلاقية · (۸۸)

ولا يمكن _ فى رأى دوركايم _ أن تقوم للمجتمع قائمة ، دون خلق الفيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هى الا سس الوجودي⁷ الى يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره و تقدمه . حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال فى تصورية «هر برث سبنسر» البيولوچية _ عجرد « كائن عضوى » يراه فى حالة عضوية تؤلف نسقا من الوظائف القسيولوچية والبناءات الحيوية .

وهنايعترض دوركايم ـ ويرى أن الكائن العضوى، ليس جسبا بلا دوح ، وانحسا بمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل فى روح المجتمع الحالقة للقيم والمائل العالماء والتي هى فى ذاتها تأليفات اجتماعية من الافكار والمبادى والجمعية . فالمثل العليسا ليست عبردات ، كما أن القيم ليست عبرد تصورات عقليسة جامدة ، تنقصها الحرارة والفاعلية والقوة . إذ أنها بالضرورة «قيم دينامية» ، لما وراءها من قوى جمية تسندها و نشبتها و ندعها .

وخلاصة القول ـ لقد ألتي علم الاجتاع الدور كيمي ضوءا على مسألة والواجب و والارادة و والقيم». تلكالتي يدرسها علم الاجتاع على أنها ظواهر اجتاعية، حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمي ،استنادا إلى دراسة الواقع الاجتاعي . على اعتبار أن الظواهر الرئيسية في الدين والاخلاق والقانون والاقتصاد ، هي كلها ظواهر اجتاعية (٩٩) وليست في ذاتها إلا انساقا من القيم أو المثل ، التي تعالج في علم الاجتاع كأنساق طبيعية ، على ما يفعل العالم الطبيعي بصدد الظواهر الفنريقية .

«العياري» و « النسبي » في الاخلاق :

لاشك في أن أخلاق الفلسفة انميا تحاول أن تحدد لنا « قو اعد للعمل Normatif بمقتضى العقل وتلك هي وجهة النظر الميارية Normatif أو الفائية Régles d'action ،حين تنهض بالبحث عن المثل الأعلى وتحقيق ما ينبغي أن تكون عليه أخلاقنا بوضع «معايير» للعمل بمقتضاها في حياتنا الاجتماعية . وذلك هو الاتجاء المياري الفلسفي في الأخلاق . (١٠)

ولكن صدور وجهة النظر النسبية Relativity وظهور علوم والاثنوچرا فيا » و «الاثنولوچيا» والدراسات الانترو بولوچية الاجماعية الحقلية ، قد جاه ننا يمبادى. هامة . لا مها أدت إلى الالتفات و توجيه الا دهان إلى البعد الاجتماعي و الحوانب الثقافية ، التي تكن في أعماى الحقيقة الاخلاقيسة ، استنادا إلى ما نشاهده من قابلية النظم الا خلاقية للعفيد في الزمان و المكان .

ولقد أكد ﴿ رينيه ديكارت ﴾ هـذه الفكرة ، حين يقول في مقاله عن المنهج : ما أعظم الاختلاف الذي يحدث في طبيعة الانسان ، إذ قدر له بدلا من أن يتشأ ويترعرع منسذ حداثته بين فرنسيين وألمان ، أن يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين .(٩١)

ولذلك ــ تقدمت الفكرة النسبية ، وبدأ الايمــان مع علما. الإجباع والانتروبولوچيا الاجتماعية ، يمبدأ قابلية التغير فى الزمان والمكان ، وأنتهى الأمر أخيرا بانتصار وجهة النظر النسبية ، واخفاق وجهة النظر المعيارية .

ولذلك _ وجدنا ﴿ لوسيان ليقى بريل ﴾ قد هاجم الا خلاق المعيارية هجوما عنيفا لاهواده فيه ، وافترض أن مبادى، الا خلاق النظرية أو ﴿ ماورا، الا خلاق Metamorales ﴾ انما تتمارض بعضها بعضا ، وتكتنفها الكثير من المتناقضات . (٩٢)

واستنادا إلى ذلك التمارض القائم فى أخلاق الفلسفة، أنكر ليڤى بريل هذا الانجاء المعيارى فى الاخسسلاق. وحاول أن يؤكد الانجاء النسبى أو الوضعى، وأن يحققموضوعية دراسة الحقيقة الا خلاقية، فأقام ما أسماه بعلم الظواهر أو العادات الاخلاقية.

والا خلاق المعيارية من وجهة نظر ﴿ ليقى بريل ﴾ هى أخلاق عقيمة عبدبة . حيث لانجد فى ميتافزيقا الا خلاق الا صراعا رهيبا بين «الرواقية» و ﴿ الابيقورية ﴾ وبسين ﴿ الفيرية ﴾ و ﴿ الانانية ﴾ ، وبين آخلاق اللذة و المنفعة ، وأخلاق الواجب والعقل . (٦٣)

ولذلك رفض ﴿ ليشى بريل ﴾ معيسارية الا خلاق ، وأنكر البعث فيا وراه الا خلاق نظرا لمقمها وعسدم جدواها . (٩٤) فأعلن حذف الاخلاق المهارية، واحلال العلم الوضعى والموقف النسبي لدراسة الظواهر الاخلاقية. حيث أن علم الاجتاع الاخلاق ، يؤلف نوعا من الفيزيقا الا خلاقيــــة Physique Morale ، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورهــا في مختلف المصور وفي سائر المجتمعات الثقافات (٩٠).

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية Une Nature Morale ، هى بمثابة صلب البحث الوضعى فى علم العادات الاخلاقية ، ذلك العلم الذى يدرس الحقيقة الخطقية على أنها احدى «الوقائم الاجتاعية» أو «الاحداث الفريقية » (11)

ونظرا لتلك الموازاة التي أقامها « ليقى بريل » بين العلم الا خلاقي ، والعلم الطبيعى ، فانه يستند إلى أن الظواهر الا خلاقية أنما تخضع لقوانين ثابتة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية . حيث أن الحقيقة الاخلاقية، تفارض القواعد والمسلمات ، التي تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية، تتفاوت بعقاوت وإختلاف الزمان والمكان . (٩٧) وإذا ماكانت العلوم الطبيعية تستند إلى الرياضيات، فان مجال البحث في علم العادات الاخلاقية ، يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ . (٩٨)

وبذلك انتهى « ليفى بريل » ، إلى هدم التصور التقليدى للاخلاق ،

ورفضه لمميارية القواعد والمسلمات المخلقية، مستندا فى ذلك إلى قواعمه
العلم الوضعى ، التى ليست إلاوصفا موضوعيا للاحداث والظواهر المحلقية

كما هى فائمة بالفعل ، دون أن نتقيد بتصوير «ماينبغى أن يكون » .

وبذلك أنكر « ليشى بريل » تلك العموميـــة والضرورة التى تتعلق بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة ، حتى يؤكد موضوعية القواعد والقيم الأخلاقيــة ، وحاول « ليشى بريل » بذلك الموقف أن يحل علم العادات الحلقية ، بديلا عن فلسفة الا خلاق حيت أن أخلاق الفلسفة ، تستند إلى وجهة النظر المعيارية ، على حين أن أخلاق علم الاجتاع تتقيد بوجهة النظر المسبية .

و لقد ثارت المعارضات و الانتقادات التي أثارها « فوييه» و «بيلو Belot» و «بارودى Parodi » أن إحمد احلال «علم العادات الخلقية» . محل «الفلسفة الخلقية». فرأى « فوييه Fouillée » أن إتجــــاه «ليقى بربل » النسبى . انما يهدم الا خلاق من أساسها ، دون أن يقيم اخلاقا ، قهو يهدم دون أن يشيد اخلاقا جديدة ، حيث أن « علم الظواهر الخلقية » ، الذي يدعى أنه يهدم الا خلاق ، لا يستطيع أن يحل بدلا منها . فالا خلاق إذن ماقة . (١٠٠)

إلا أن « ليشى بريل » قد رد على فوييه ، زعمه أن علم العادات الخلفية إنما يهدم الا خلاق، دون أن يحل محلما. فيرى «ليشى بريل »على العكس من ذلك، أن علم الظواهر الخلقية إنما يحل على القلسفة الخلقية ، دون أن يكون في حاجة إلى هدمها . فهو يحل محلها ، لا نه بر فض الاستمرار في استعدام المصطلحات المجردة ، لتجديد المشاكل التقليدية الخاصة بفلسفات «الواجب» و «المنفقة» و «المنبي» . ولا ن العالم الوضعى ، لا يفكر تفكيرا نظر يا تأ مليا في المعانى ، وانما يترك المناقشات الجدلية جانيا .

وبرى وليقي بريل ، أنه لا ينبغي أن يكون التفكير النظرى في الاخلاق

أخلاقيا هو الآخر . فنعن لاننتظر من أحد مؤلفات «علم السوت » ، أو وعلم وظائف الاعضاء » ، أن يكون « منسجا » مثل الصوت ، أو أن يكون « مؤلفا حيا » كالحياة نفسها ، فان رسوم أحد كتب «علم الحياة» إذا ما استرعينا إليهاالنظر، لوجدنا فارقا بين هذه «الرسوم»، وتلك «الوظائف الحيوية» التي تعبر عن تفاصيلها ، (١٠١)

ولذلك سنألف على حد قول ﴿ ليفى بريل ﴾ الا نجد في علم العادات الاخلاقية، الاخلاقية، الاخلاقية، الاخلاقية، بل سنجد فعسب تلك الملاحظات العلمية عن الا جناس البشرية ، و برى رسوما بيانية إحمائية ، وجداول اعداد ، وكل ما يبدو من الوهلة الا ولى ابعد ما يكون عن نظاق ما نطلق عليه اسم ﴿ الا خلاق ﴾ على اعتبار ان الاحتمام الوحيد ، الذي يشغل العلم ، من حيت هو علم ، هو ان بجعل الحقيقة التي يدرسها حقيقة موضوعية . عكن دراستها ومعالجتها من اليخارج على انها اشهاه - كما يقول دوركام . (١٠٩١)

وختاما _ فان المسألة التي ينهض بها علم الاخلاق التقليدي ، وهي في نظر ﴿ ليفي بريل ﴾ معيارية الا مخلاق ، وبحث ما ينبغي ان يكون ، قد رفضت ، كي تنحصر فقط في ﴿ النسبي ﴾ أو ﴿ الوضمي ﴾ بدراسة الظواهر العفقية كما توجد ، ومعالجتها على اله ﴿ تَفُواهر طبيعية ﴾ . وذلك عن طربق الالتفات نقط إلى ما هو قائم بالفس . سائر لثقافات والمجتمعات . (١٠٠٠) مشكلة الاتسان والضمير التفاقي :

لما كانت اخلاق الفلسفة معيارية ونظرية ، فهي تنحرف في زعم «ليفي بريل «عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الاخلاقية ،كإ انها ابتعدت عن النظر إلى القواعد المسلمات المحلقية على أنهــــا ﴿ وَاقَعَ مَعْطَى Donné ﴾ يخضع المشاهدة ويستند إلى طرق البحث العلمي .

و بعد أن انتقد ليثمى بريل ، المنهج الفلسفى فى دراسة الاخلاق ، وجد أن مصادر خطأ الفلاسفة ، تكن فى فرضين أساسيين عنى « ليشى بريل » بتنفيذها :

وينحصر الفرض الأول ، في و أن الطبيعة الانسانية ، تظل على حالهـ ادائما في كل زمان و مكان . La Nature Humaine . ومكان . est tourours identique à elle - méme, en tout temps et tout lieu. (۱۰٤) معنى أن هذه الطبيعة الانسانية انما نعر فها معرفة كافيـة ، إلى المدرجة التي نستطيع معها أن تحدد قواعد السلوك المناسبة ، في كل ظرف من الظروف .

ولقد إفترضت كل المذاهب الاخلاقية _ فى زعم « ليشى بريل » صدق هذا المبدأ ،وأكدت صحة هذا الفرض ، إلى الحد الذى تذهب فيه مدرسة الواجب عند كانط ، إلى أن تشرع أخلاقا ، لكل كائن حر عاقل، وتقنن القانون الذى يلزم به سائر البشر .

ولقد اعترض « ليقى بريل » ـ على هـذا المبدأ الفلسفى ، الذى يجه ل من « الانسان على العموم L'homme en Général » (١٠٥) موضوعا منحيث المبدأ للتفكير الاخلاق برمته . حيث أن فكرة الانسان المطلق أوالعام ، مى فكرة مجردة وليست علمية . وانما يأخذ علم الاجتاع بالانسان الواقعى التاريخي أو الانسان في ضوء الوجود الاجتاعي .

ولذلك عاول ﴿ ليقى بريل ﴾ أن يبين إلى أى حد ينبذ علم الاجتماع

فكرة الانسان العام ، التي يستند إليها علم النفس وعلم الاخلاق النظرى ، على الرغم من أنها فكرة مجدبة ، وترتبط على نحو شعورى بعقائد دينية ، يشاهدها علم الاجتاع في كل مكان . وهي تلك الفكرة القائلة ، بوجود المبدأ الروحي الذي يعيش في البدن ، ويقي خالدا يعدد الموت . ويرى ليقي بريل أن تلك الفكرة التي نعتنقها عن الانسان العام ، قد نتجت أصلا عن تلك المبادئ، الروحية والدينية . (١٠٠١)

وإعترض ليڤى بريل على تلك الفكرة ، حيث أن الفكر الوضمي لايقبل أن يكون الانسان الذى اتخد موضوعا للتفكير لذى فلاسفة الاخلاق هو الانسان الذى يمثل الانسانية كلها تمثيلا صحيحا ، فهو على العكس من ذلك، انسان من جنس خاص ، ومن عصر معـــين . (١٠٠٠ حيث تشهد التجربة الحقلية ، بأن الانسان ليس واحدا مطلقا ، وإنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ .

ولذلك فقد تناسى الفلاسفة أن الانسانية ليست واحدة ، وأنما تتخذ فى حياتها أشكالا متعددة تختلف باختلاف البناءات الثقافية والاجتاعية ، فارخ حضارة اليونان القديمة تختلف كلية عن تلك الحضارات البدائية .

كما أكدت الدراسات الانثرو بولوچية الاجتاعية، نسبية القواعد الحلقية والمعايير العقلية، في شتى المجتمعات والا أزمنة ـ وتلك حقيقة علمية يتجاهلها الفلاسفة، ونؤكدها نتائج علم الإنسان الإجتاعى المقارن أو «الأنثرو بولوچيا المقارنة L'anthropologie comparée ».

ولذلك حاول ليفي بريل _ أن يستعيض بفكرة الانسان العيــام

L'homme en général ذات المعنى الكلى المجرد، إلى فكرة والانسان الفعلى المعلى في الواقع الحي L'homme donné dans la realité vivante المعلى في الواقع الحي

وهكذا رفض « ليشى بربل » المسلمة الأولى ، أو الفرض الفلسفى الأول من الفروض النظرية لا خلاق الفلسفة . أما عن الفرض الثانى ، فمؤداة ، هو المبدأ القائل بأن « محتويات » الضمير الخلقي ، تؤلف فيا بينها وحسدة عضوية متجانسة الاجزاء Le centenu de la Conscience Morale . (۱۹) . forme un ensemble harmonieux et organique

واستنادا إلى ذلك المبدأ النظرى، توجد علاقات منطقية ، لا برقى إليها المطمن ، بين تلك الا وامر والواجبات التى يمليها علينا الضمير الحلقى. ولذلك كان لهذه الوحدة المتسقة فى محتويات الضمير الحلقى ، ما يقابلها من وحدة منظمة فى النسق النظرى لا خلاق الفلاسفة . وهدذا هو السبب الذى من أجله يكتفى كانط على حد تعبيره - بالاستاع إلى وصوت الضمير » ، والاطمئنان إليه فى تشييد الا خلاق .

ولقد رفض ﴿ ليڤي بريل ﴾ _ أيضا هــــذا البدأ الثاني من مبادى، الا خلاق المعيارية ، فليس الضمير الخلقي وحدة عضوية متجانسة الاجزاء. حيث أنسا إذا فعصنا _ عتويات ذلك الضمير فحصا موضوعيا _ لوجدنا أنه من الصير أن يحتفظ هذا الضمير بوحدته العضوية المتجانسة .

فها أبعد محتويات الضمير من أن تظل ثابتة لا لها في صراع ، ويلحقها
 التغير ، حين تستبعد بعض العناصر القديمة ، حق تحل و تنضم في بنية الضمير

تلك العناصر الجديدة، ولايتم هذا التغير دون إصطدام بين محتويات الهممير. في إستبقاء اليعض، وإستبعاد البعض الآخر . ^(١١٠)

وهذا هو السبب الذي من آجله يعلن ليڤي بريل ـ أن إنسجام محتويات الضمح ، انما هو أمر ظاهري ، وليس إنسجاما حقيقيا ، حيث أن هنـاك ما يسميه «بتنازع الواجبات الأخلاقية التصارع في بنية الضمير .

ولقـــد حاول أصحاب العلسفات والنزعات الأخلاقية ، هؤلاء الذين التفتوا إلى مسألة « تضارب الواجبات » ، فحاولوا تفسير هــذا التنازع فى الواجبات، عن طريق تفسير هــا بوجود تلك الظروف التي لا يملك الإنسان تفييرها ، أو قد يرجع هؤلاء الفلاسفـــة فكرة تصارع الواجب إلى مجرد التمارض بين الواجبات الهادية .

وتلك تفاسير يرفضها جميعا ﴿ لوسيان ليڤي بريل ﴾ ، حيث أنه يفسر هذا التضارب بين الواجبات ، فيرده إلى تلك الصراعات الكامنة في بنية الضمير الإنسان ، بمهنى أن تصارع الواجبات إنما ينجم أصلاً عن «التناقض الداخلي» الحادث بين «عتويات الضمير» .

ذلك التناقض الذي يصدر عن تعارض العناصر المتضادة التي توجد في ضمير الإنسان، حيث تجذبه وتمزقه مختلف الإلزامات...ومن هنا تتصارع وتتضارب محتويات الضمير، وتتمزق وحدته العضوية (١١١)

وذهب ﴿ لِيثَى بِرِيلِ ﴾ إلى أننا لو حللنا الضمير الحُلقى لأحسد النبلاء المرنسيين في الفرن النالث عشر . لوجدنا أن هذا الضمير يحتوى على عناصر هن أصل جرماني ترتبط بعقائد وعادات الشعوب التي احتلت ﴿ بلاد الغال « Ia Gaule » .

وكذلك قد يحتوى هذا الضمير الفرنسى على عناصر من أصل مسيحى أى شرقى ، وهى عناصر تتصل انصالا وثيقسا بعقيدة وطقوس الكنيسة الكاثوليكية . وقد نعثر أيضا في عتويات همذا الضمير على عناصر اغريقية ولا تينية ، ولذلك يؤدى هذا المزيج الاجتماعي من المحتويات الثقافية والعاريخية ، إلا «أخلاق الفروسية» . (١١٧)

ولذلك تصبح فكرة تجانس عتويات الضمير، فكرة خاطئة من وجهة النظر (الاجتاعية والتاريخية . (۱۱۳) وعلى هذا الاساس يرى ليثى بريل، أن هذه المسلمة الثانية من مسلمات الفلسفة الا خلاقية ، ليست أمتن أساسا من المسلمة الا ولى التي تتملق بفكرة الانسان الكلى، ومبدأ الطبيعة الانسانية التي نظل على حالها identique وتبق هي هي دائما في كل زمان ومكان. وبانهيار هاتين المسلمتين تنهار في زعم « ليفي بريل » ، تلك الفروض النظرية التي أساسها تقوم فلسفة الا خلاق.

« البيربايية Albert Bayet ، ودراسة الناواهر الاخلافية :

إذا كان دوركايم - بصدد المشكلة العفلقية .. قد عالج مسائل الواجب والالزام والارادة والقيم ، من وجهة النظر الاجتماعية . وإذا كان ليڤي بريل ، قد هدم التصور التقليدي للاخلاق الميارية . فان « البيرباييه » قد أكل الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع الاخلاقي، وحاول أن يحقق «الموضوعية التامة» في دراسة الظواهر الاخلاقية .

فلقسد بدأ « البيربابيه » كتا ه الرئيسي عن ﴿ علم الظواهر المحلقية المتحدد بدأ « البيربابيه » كتا ه الرئيسي عن ﴿ علم الظواهر المحلقية المتحدد ا

ولكن الاخلاق عند و البيرباييه » لانتحل إلى فلسفات، ولكنها تنحصر فى علم وضمى، وتتحقق دراستها في «علمالظواهر الخلقية» ذلك العلم الذى يشرع للظاهرات الا خلافية ، ويقنن لها قو انينها العامة ، تماما كما تعالج العلوم الطبيعية سائر الظاهرات الفلكية والعيزيقية والبيولوجية .

ولذلك حاول و البيير بابيه » أن يقيم الا"سس الموضوعية لعلم الاجتاع الاخلاقي ، ولاشك أنه في ذلك الاتجاء ، يتابع تعاليم المدرسة العموركايمية ، فلقد حدد و دوركايم » أبعاد الحقيقة الحلقية ، وحاول أن يبين طريقسة دراستها ، ومنهجه في تفسيرها . فذهب إلى أن الطريقسة العلمية الوحيدة ، تتمثل في حصر تلك الظاهرات والقواعد الا"خلاقيسة في قوائم محددة ، ثم تصنيفها و تبويبها ، حتى يتستى لعالم الاجتاع تفسيرها ، بالقاء العبوه على أسبامها التاريخية ، ووظائفها الاجتاعية .(١٥٥)

وبرى ﴿ البيرِ بابيه ﴾ أن النتائج التي وصلت إليهـــــا جهود دور كامٍ ،

وكتابات ليڤي بريل فى علم الظواهر الحلقية ، يمكن أن نضمها فى قاعدتين أساسيتين :ــ

الا ولى : وهى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة العلم الا خلاقى هى تحديد قواعد السلوك ، ولقد استعاض علماه الاجتماع عن هــذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية .

أما عن القاعدة الثانية : فتتملق بالمدول نهائيا عن الفكرة الوهمية القائلة، بأن الظواهر الخلقية ممروفة لدينا في مجوعها دون حاجسة للبحث العلمي. فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التي تخضع لها ، إلا بعد بحوث شاقة وجهود مضنية . (١١٦)

ولقد حاول ليفي بريل في كتابه عن والاخلاق وعلم الظواهر الخلقية) أن يحقق مضمون تلك القاعدة الا ولى عند و البيراييه » ، حين فصل و ليفي بريل و فصلا تاما بين و وجهة النظر العلمية Point de vue Scientifique » و وجهة النظر العملية Point de vue normatif » فيايتعلق بدراسة المشكلات الاخلاقية ، ومعالجة الظواهر الخلقية على أنها معطيات Donnés عكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية .

أما عن القاعدة الثانية _ فقد سار ﴿ البيرِبابِيه ﴾ على هديها وأخد نصه على السير بمقتضاها ، وفي رأيه أن ﴿ دوركام ﴾ لم يحقق مضمون تلك القاعدة تحقيقا تاما كاملا . ولذلك ذهب ﴿ البيرِبابِيه ﴾ بالموضوعية الاخلاقية إلى أبعد حد ، ورأى أن ﴿ دوركام ﴾ لم يتقيسد بتلك الموضوعية العلمية

النامه للاخلاق ، لا أنه عكف من أنصاره من أمثال « بوجلية Bouglé » و « فوكونيه Faucomaet » و « دائى Davy »، على دراسة الحقيقسة الاخلاقية .

ولم يستطيع « دوركايم » في رأى « بابيه » أن يفصل فصلا ناما بين وجهة النظر العلمية ، ووجهة النظر العيارية . فلقد حاول « دوركايم » في دراسته للظواهر الخلقية ، أن يمز بين ما يسميه با نظواهر السليمة normal . ولكن هـذا المصل وبعصلها عما يسميه بالظواهر المعتلة Pathologique . ولكن هـذا المصل المدور كيمي ، قد كشف عن رأى ذاتى ورغبة في تبرير بعض الظواهر أو القواعد ، والحكم عليها حكما « لا يعمشي مع الروح الوضعي .

ففى كتساب « دوركايم » عن « الانتحار Le suicide » نجـده يقول فى فقرة هامــة « يجب أن نقرر هــــذا المبدأ وهو أن قتــل الانسان لنفسه ، ينبغى أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١١٧).

Il faut Maintemir le principe, à sonoir que l'homicide de soi — même doit être réprouvé »

مثل هذه العبارة - تقرر فى رأى البيرباييه - مبدأ خلقيا ، دون التوصل إليه عن طريق الاستقراء العلمى ، كما أنها تغير بطبيعة الحال وتقلل من قيمة المنهج الموضوعى الذى ينبغى أن يسود البحث العلمى . فقسد وضع دوركايم - بهذا المبدأ ومعيارا خلقيا، دونأن يسبقه بدراسة موضوعية . وليس فى العلم مبادى، غير مسبقة ببحث أو تحقيق .

ويرى « البيرباييه » . أننا لا نجد من بين علمـــــــاء الاجتماع في العصر

الحديث غير « ليقى بريل » الذى أستطاع ان يتحرر ثماما من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد الق تنظم السلوك ، وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك .

فقد إنضح الآن – كما يقول باييه – إن الأخلاق، وهي بجوعة القواعد والأوامر والواجبات، إنما يكون لها وجودها الخاص، كوجود الاديان والمغات والقوانين، فهي إذن ﴿ معطيات النجربة ﴾ التي يمكننا أن ندرسها من الخارج، وينحصر البحث العلمي في دراسة هذه (المعطيات) كما تظهر لنا في المجتمعات الانسانية المختلفة، ودراستها بنفس الروح التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه.

ويضرب«البيربابيه» على ذلك مثالاً بفوله: إذا قلنا مثلا: ﴿إِنَ السَّرَقَةُ حِرِيمَةُ لاَنفَتَفَرَ ﴾ فتلك قضية خلقية نرددها منذ أرسطو ــ ولكن لمـــــاذا إعتبرنا السرقة في ذاتها جريمة ؟

التفت دوركايم ، إلى فكرة النفورو الاستهجان بجب أن نفتيذه ، إعتبار أن السرقة عند دوركايم ، هى موضوع إستهجان بجب أن نفتيذه ، ولكن هل هذا الاستهجان الذي موضوعه السرقة ، يعد شيشا أخلاقيا سليا .? chose morbide .?

لقد بحث « ليڤى بريل ، ۔ هذه المسألة بحثا علميا ۔ وحاول أن ينحو تحوا موضوعيا، حين يتساءل عما يكون هذا الاستهجان ? وكيف نشاهده فى مختلف الجماعات والثقافات ؟ وإلى أى قانون نصوعه ، يمكن لنا أن نرد مثل هذا الاستهجان ? وماهى طبيعة ظواهره فى سائر المجتمعات الانسانية؟ مثل هذه الم. اثل ، هي ماينبغي أن ينشغل به عالم الاجتماع الاخلاقي : دون أن يتقيد بمبادى. أو بمعابير سابقة ، تشوه البحث العلمي الذيه . (١١٨٠)

ول كن إذا كان و البير بابيه م قد شايع الاتجاه العلمى الموضوعى عند « ليثى بريل » إلا أن بابيه لم يتفق مع « ليثى بريل » في بعض الجوانس ، ولم يتقيد كلية بتعاليمه ، بل خرج على بعضها ، وذهب بالموضوعية إلى أقصاها . واعترض على « ليثى بريل » قوله إنه من الممكن إقامة « فن أخلاق عقلي » على أساس فكرة « التعديل » أو «الاصلاح» للا وضاع الاجتاعية القائمة ، بشرط أن يكون نوع الاصلاح أو التصديل ، مستمدا من الطريقة المنهجية التي إنبت في بحث الظواهر الاخلاقية .

و يرى البيرباييه على المكس من ذلك _ أن فكرة والاصلاح ، أو والتعديل ، ستصبح غاية في ذاتها ، وهى غاية فلسفية ، تتخذ اتجاها أو معيارا فلسفيا يرفضه و البيرباييه ». لا نه يرى أن يقتصر عالم الاجتاع الاخلاق ، على بحث المظواهر الخلقية بحثا موضوعيا فحسب ، دون أن يضع لها أى مشروع لتعديلها أو إصلاحها ، ومن ثم لا يحق لصالم الاجتماع في ميسدان الظواهر الخلقية ، أن يتقيد بميار ما . ولذلك يخطى ، دوركايم حين يعطى لعلم الظواهر الخلقية ، الحق في الثورة والاصلاح ، بقصد إزالة الاخلاق البالية والتقاليد العتيقة ، (١٩١)

وبذلك نستطيع أن نقول إن ﴿ البيربابيه ﴾ قد خرج على بعض تعاليم المدرسة الهدوركايمية ، لا نها تنقيد ببعض المبادى، والمابير الفلسفية ، على حين أن ﴿ البيربابيه ﴾ أراد أرث بخرجدراسة الاخلاق ـ كلية ـ كملم موضوعي ، من نطاق الفلسفة نهائيا . ولذلك أخذ ﴿ البير بايبه ﴾ على عانقة إقامة المنهج العلمي لدراسة الظواهر المحلفة ، ووبرى أن الظاهرة المحلقية لبست ظاهرة ﴿ بسيطة » في ذاتها ، وإنما هي ظاهرة ﴿ مركبة ﴾ ، تحتاج في تحليلها إلى عناية فائقة . ولكننا تتساءل بدورنا: فم تتركب الظاهرة المحلقية . ؟

أشار « البير بابيه » في الفصل الثانى من كتابه « علم الظو اهر الاخلاقية » إلى طرق البحث العلمي التي يستخدمها عالم الاجتماع الاخلاقي في دراسة الظواهر الحلقية . وهي ظواهر مركبة ، نستطيع أن ندرسها يتتبع أصولها وتطورها عن طريق دراسة المفردات والصيغ اللغوية ، ومن خلال الآداب والمكم والامثال ومظاهر الفن، وأيضا من خلال المقوانين والتشريعات .

وحين نتتبع أصول همذه الظواهر الخلقية في مظاهر الفن والآداب المنتصلة على المنتبع أصول همذه الظواهر الحفقية في مظاهر القواعد Formules المنتبع مع « البيرباييه » أن الظاهرة الاخلاقية ليست بسيطة ، وإنما هي «ظاهرة مركبة Un fait construit » فهي ليست جزءا من الحاضر أو الماضي ، وإنما نستخلصها ونجزتها من خلال دراسة العديد من الحقائق والظه اهر الاجتاعة . (١٠٠٠)

وعلى ذلك فكاما تعددت مصادر البحث ـ فى الظاهرة التخلقية ـ وكلما اشتملت الدراسة طىعدد أو فر منالناذج الاجتماعية ،كلما استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الحالة التخلقية للمجتمع موضوع الدراسة .

فاذا افترضنا مثلاً أننا نريد البحث عن الاتجاه الخلق في مجتمع معين بالنسبة الظاهرة السرقة . فا ننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجـــــاه بدراستنا للصيغ اللغوية والأمثال التي تظهر في أحاديث الناس عن السرقـــة . ولكن معرفتنا بتلك الظاهرة سترداد بلاشك إذا رجعنا أيضا إلى نصوص الفانرن الجنائى الغاصة بحريمة السرفة، ومقارنتها بالنتائج التى نصل إليها من دراسة أحكام الرأى العام، وما يحتويه الانتاج الأدبى عن السرقة، فاننا سنصل في النهاية إلى تحديد تام للظاهرة التي ندرسها ((١٢١)

وقد لاحظ « البيربابيه » أن دوركام ، قد ميز أحد عناصر الظاهرة الخلقية في فكرة الالزام L' obligation ، ولكن الاتجاه العلمي ـ عند البيربابيه ، في دراسة الظواهر الخلقيـــة ، يجب أن لا ينحصر في دراسة «الواجبات» والافعال الملزمة فحسب فقد كانت هذه الفكرة هي السائدة عند ممظم فلاسفة الاخلاق ، ولذلك حاول أحــد الفلاسفة وهو چويو Guyan أن يرسم لنا صورة « للاخلاق بدون جزاه ولا إلزام » في كتابه أن يرسم لنا صورة « للاخلاق بدون جزاه ولا إلزام » في كتابه (١٣٣)

ولكن (البيرباييه) ينكر هذا الاتجاه الفلسني في الاخلاق ، لأن الأمر لا يعمل عبار أن المعمل كما يتوهموا بالتميزبين (التخير Bien السلامة في المخير هو ما يفرض ، والشر هو ما يحرم أو يمنع . ولكن الحقيقة في نظر (بايبه »، أن الحياة الخلقية لانقتصر على التميز بين أفعال ملزمة، إما بالسلب وإما بالا يجاب، حيث يتسع نطاق الا خلاق ، فيجانب الافعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، وهي أفعال تنصح بها الا خلاق ولكن لا توجيها .

بمعنى أن هناك _ عند « البيرباييه » أشكالا خلقية ، تتفاوت فى قوتها ، وتتدرج بين المثالية التى لانتحقق الا لدى الحكماء وألانبياء وبين الافعال المادية التى يؤديها سائر الناس . واللغة نفسها تؤكد هــذا التدرج . فهناك القديس Saint و الحـكيم Sage ، والا مين Honnêto ، والنبيسل ، والشهم

و الفاضل ، والمواطن العادى citoyen . فلماذا نحذى إذن هـذا التدرج ودراسة الاشكال المحلقية المختلفة، من دراستنا للاخلاق والظواهر المحلقية .? هذه هى الفكرة الرئيسية التي أثارها «البيرباييه» في كتابه و علم الظواهر العظقية » . (۱۲۲)

ولكن كيف تحدد بجال علم الظواهر الاخلاقية ?. يقول «ليتربه Littré» في تعريفه لعلم العادات الا خلاقية بأنه « علم دراسة أساليب الحياة بما تشتمل عليه من العادات والعرف والاحكام الاجتاعية السائدة، بين مختلف الشعوب، في سائر الا زمنة والقرون «(۱۲۰).

ولكن (البيرباييه) لايأخذ بهذا التعريف الشامل الفضفاض ، ولايدرس العادات الخلقية بمعناها الواسع الذي يعنيه (ليتريه) . فقد جم (ليتريه) في تعريفه كل العادات ، وضم سائر الحقائق الجميسة ، في مفهوم الاخلاق ، ومن ثم تصبح الاخلاق عند (ليتريه) هي دراسة (كل ماهو اجتماعي C Tout ce qui est Social) .

ولكن الظواهر الاخلاقية عند ﴿ البير بابيه ﴾ لا تمنى هذا النهم الشامل الوسيع ، ولا بستخدم علم الظواهر الخلقية ، في دراسة هذا الخلط المضطرب لكل الظواهر الاجتماعية . وإنما تهدف الدراسة الموضوعية لعام الاخلاق الاجتماعي ، إلى معالجية تلك العادات Moeurs التي تتصل بالخير ، وتلك الظواهر التي ترتبط بالشر في حياتنا الاجتماعية .

ولكن يتسائل و البيربابيه » كيف تحصل على تلك الظاهرات والعادات التي تؤلف ما ندعوه وما نسميه بالاخلاق ?? هناك عند « البيرباييه » طريقان لابد من عبورهما ، وبابان أساسيان لابد من طرقهها للتوصل إلى كبد الحقيقة الاخلاقية .

يتعلق الأول بميدان الظاهرات التي يدرسا علم الاجتماع الجنائي La Sociologie Criminelle وعلم الاحصاء الاخلاق Morale على La Sociologie Criminelle أما المثاني فيتعلق بميدان الظواهر الجمعية ، ودائرة الاخسلاق الجمعية المناسك الم

أما عن الميدان الآول - فيرتبط بدراسة ظواهر الجرعة ، ومظ الانحرافات ، كان نحدد مثلا - عن طريق الاحصاء ، جرائم القتل والسرقة والانتجار . ولكن تلك الاحصاءات في رأى « البيربايية » انما تعبر عن حقائق وأعداد مضبوطة des chiffres précis ولكنهسا ليست مؤكدة unn des chiffres sûrs . حيث أن الإحصاءات لانؤدي إلى حقائق يقينيه كل اليقين ، وإنما نؤدى فقط إلى « إحتال » ولكنا نعلم أن اليقين المستند إلى احتمال ، يقين مشكوك فيه ، من الناحية المنطقية الوخالصة .

أما عن الميسيدان الثماني الذي يرتبط بالاخملاق الجمعية (١٢٧) L'éthologie Collective تلك التي يعرفها «M. Berr» بأنها خصائص الحشود والجماعات التاريخية ، كما نلمسها ونشاهدها في الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة ، وكما تنتظم أيضا في المجتمعات السياسية .

وتلك الاخلاق الجمعية ، هى التى تعبر في الواقع عن سيكولو جيا الشعوب La Psychologie du peuple ، وهى ما يسعيه المؤرخيين بروح العمل الانساني العمل (١٢٨) ، تلك «الروح الجمعية» التى تصدر عني , الوسط الانساني

Milien humain »،والجفرافي فلكل شعب روحه وسيكولوچيته وأخلاقه، يدراسة والفلكور»، والعناية بالا"دب واللغة والقصص الشعبي والاساطير.

و استخلص من كل ذاك _ أن عالم الظواهر الخلقية ، عالم زاخر ممتلي. بالجوانب التي ينبغي بحثها ودراستها ، ولذلك برى « البيربابيه » أن النظواهر العخلقية إذا كانت ومألوفة بالدينا ، لا أنها تظهر في علاقاتنا اليومية ، فليس معني ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية . فنعين نجد أن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم من يدرك المشاكل العويصة التي تثيرها اللغة أمام وعالم اللغة المام ورجل المنطق، وعالم الاجتاع . (171)

. . .

وفى الفصل القادم _ سنرى كيف عالج الاجتاعيون «المشكلة الدينية» . وكيف ساهموا بصددها مساهات نؤكد على المصادر الاجتاعية فى دراسة حقائق الدين، وفهم مقولات الوجود . وهنا تنجلى أيضا النظرة الاجتاعية فى مباحث مينا فيزيقية من الدرجة الا ولى، حين تكشف عن مضامين اجتاعية لمقولات «الله» و «الفسى» و «العالم» .

ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني

 Comte, auguste. Penseis et Priceptes : recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924 P. 223.

ملحق النصوص ... النص الا ول

2. Ibid; P. 219.

مليحق النصوص ... النص الثاني

- 3. Ibid: P. 263.
- Séailles, Gabriel & Paul Janet., Histoire de la Philosophie, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 881.
- Lévy Bruhl , Lucien , La Philosophie D'auguste comte , Quatrième Edition, Paris. 1921. P. 350.
- Ibid: P. 354 355.
- Comte, Auguste., Pensées Et Préceptes, Recueillis Par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

ملحق النصوص ... النص الثالث

- Comte, Auguste., Philosophie Positive, Resume, Par Emile Rigolage, Flammarion. Paris. V.III. P. 61.
- Ibid : P. 78.
- Runes, Dagobert., The Dictionary of Philosophy, Philosophical Library, Fourth Edition, New york. 1942. P. 243.
- Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive. Schliecher Frères,
 Topne Troisième. Paris. 1908. P. 402.

12. Ibid : P. 421.

13. Ibid: P. 402.

14. Ibid: P. 421.

الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ﴿ مَنْ فَلَسَفَةَ الَّذِينَ عَنْدُ الْفُرْالَى ﴾ .15 مهرجان الغزالي في دمشق، شوال . ١٣٦٨ – مارس ١٩٦١ . الذكرى المثوية التاسعة لميلاد ابن حامد الفزالي _ نشرة المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية . ١٩٨٠

ملحوظة : أنظر أيضا :

- Runes, Dogobert., The Dictionary of Philosophy., P. 235.
- Linton, Ralph., An Introduction to Anthropology, Macmillan, Second Edition, New york, 1959 P. 527.
- Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912. P. 593.
- 18. Ibid : P. 594.
- Durkheim, Emile., Sociology and philosophy, Trans. By Pocock, London, 1953, P. 48,
- Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse., P. 600.
- Abernethy, George & Langford., Philosophy of Religion.
 Macmillan, New york. 1832. PP. 7 8
- توفيق الطويل _ الفلسفة المحلقية _ نشأتهــــا وتطورها، الطبمة .22 الأولى القاهرة .94. ص ٢٦٥.
- Durkheim, Emile., L'Education Morals, Paris. 1925. pp. 6-7.
 Ibid: P. 8.

25. Ibid: P. 9.

لا أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب الاستاذ المدكنور السيد محديدوي»
 (بتكليف من وزارة التربية وانتعليم)

 Renouvier, Ch., Science de Li M rate, Nouvelle Edition, Tome Premier, F. Alcen. Paris. 1968. P. V

ملحق النصوص ... النص الرابع

- Broad, C.D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London. 1944. P. 4.
- 28. Ibie: P. 21.
- 29. Ibid: P. 15.
- 30. Ibid : P. 40.
- 31. Ibid: P. 48.
- الدكتور عادل العوا ... ﴿ القيمة الخلقية ﴾ مطبعة جامعة دمشق . 32. سنة . ٩٩٠ ص ١٨
- Mannheim, Karl, Essays On Sociology of Knowledge, Routledge, London. 1952. P. 5.
- Stark., Werner., The Sociology of Knowledge, Kegan Paul, London. 1960. P. 126.
- 35. Ibid: P. 127.
- Gurvitch, G., Morale Théorique Et Science des Moeurs, Press. Univers. 1948. P. 1.
- Le Senne, René., Traité de Morals Générals, Logos, Press. Univers. Paris. 1949. P. 378.

- 38. Ibid : P. 391.
- 39. Ibid ; P. 402.
- 40. Ibid : PP. 430 431.
- 41. Ibid; P. 500.
- Boutroux, Emile., Etudes D'histoire de la Philosophie, F.Alcan. Paris. 1925. P. 41.
- Séailles, Gabriel & Paul Janet., Histoire de la Philosophie, Ouatrième Editon, Paris. 1928. P. 406.
- Broad, C.D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London, 1944. PP. 44 - 85.
- 45. Ibid : P. 91.
- 46. Ibid : P. 116.
- 47. Ibid : P. 117.
- Cresson, André., Le Problème Moral Et Les Philosophes, Collec.
 A. Colin. Paris. 1947. P. 133.
- 49. Ibid: P. 134.
- 50. Ibid: P. 135.
- Durkheim, Emile. Sociology and Philosophy, Trans. By D.F. Pocock, London. 1953. P. 35.
- 52. Ibid: P. 36.
- 53. Ibid: P. 37.

ملحوظة:

أنظر ﴿ أَصُولُ المُذَهِبُ الاجْبَاعِي فِي دَرَاسَةُ الا مُخلَقِ ﴾

للاستاذ الدكتور السيدمحد بدوى . فصلة من عبـلة كلية الآداب

جامعة الأسكندرية المجلد أثنالت عشر سنة ١٩٥٥.

- 54. Ibid; P. 40.
- 55. Ibid ; P. 42.
- 56. Ibid : P. 44.
- 57. Ibid : P. 45
- 58. Ibid : P. 45.
- 59. Ibid : P. 50.
- 60. Ibid : P. 51.
- 61. Ibid ; P. 52.
- 62. Ibid : P. 54.
- 63. Ibid ; P. 53.
- 64. Ibid ; P. 57.
- 65 Durkheim; Emile., L'Education Morale, Paris. 1925.
 PP. 124, 125.
- 66. Ibid : P. 125.
- 67. lbid; P. 126.

- 86. Ibid; P. 129.
- 69. Ibid; P. 130.
- 70. Ibid ; P. 132.
- 71. Ibid; P. 134.
- Ruyer, Raymond., Philosophie de Valeur, Collect A. Colin. Paris, 1952. P. 122.
- 73. Ibid : P. 5.
- Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, Trans. By D. F. Pocacck, Cohen & West, London. 1953. P. 80.
- 75. Ibid : P. 81.
- 76. Ibid; P. 82.
- 77. Ibid : P. 83.
- 78. Ibid : P. 84.
- 79. Ibid : P. 85.
- 80. Ibid; PP. 86-87.
- 81. Ibid; P. 57.
- 82. Ibid; P. 58.
- 83. Ibid: PP. 87-88.
- 84. Ibid; P. 88
- 85. Ibid; P. 91.
- 86. Ibid : P. 92.
- 78. Ibid; P. 93.
- 88. Ibid; P. 53,

- 89. Ibid : P. 96.
- Cuvillier, A., Introduction à La Sociologie, Collec. A. Colin. Paris. 1949. P. 8.
- 91. Ibid: P. 17.

- Gurvitch, G., Morole Théorique Et Science des Meeurs, Press. Univers. Peris. 1948. P. 9.
- 93. Ibid; P. 11.
- 94. Ibid : P. 12.
- 95. lbid ; P. 14.
- 69. Ibid : P. 15.
- 97. Ibid; P. 16.
- 98. Ibid ; P. 17.
- 99. Ibid; P. 18.
- Lévy Bruhl, Lucien., La Morale Et La Science des Mosurs,
 Dixième Edition, F.Alcan, Paris. 1927. P. 11.

أنظر الترجمة العربية لهـــذا الكتاب للدكتور محود قاسم ومراجعة الا'ستاذ الدكتور السيد محمد بدوى_ القاهرة ٩٩٥٣ .

- 101. Ibid ; P. IV
- 102. Ibid; P. 24.
- 103. Ibid; P. 66.
- 104. Ibid : P. 67.
- 105. Ibid ; P. 70.

106. Ipid; P. 81.

الأستاذ الله كتور محمد بدوى _ « أصول المذهب الإجتاعي في 107 الانخلاق، فصله من مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر سنة ١٥٥، ص ع.٠ .

108. Lévy - Bruhl, Lucien: La Morale Et la Science des Moeurs. Dixième Edition, F. Alcan, Paris. 1927. P. 85.

ملخص التصوص ... النص الخامس

- 109. Ibid ; P. 83.
- 110. Ibid : P. 84.
- 111. Ibid : P. 85.
- 112. Idib : P. 87.
- 113. Ibid : P. 88.
- Bayet, Albert., La Science des Faits Moraux, F. Alcan, Paris. 1925. P. 2.
- 115. Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, London. 1953. P.49.
- Bayet, Albert, Albert., La Science des Faits Moraux, F. Alcan, Paris. 1925. PP. 2 - 3.
- 117. Ibid : P. 4.
- 118. lbid; P. 5.
- Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, London.
 1953, P. 65.
- Bayet, Albert., La Science des Faits Moraux, F. Alcan, Paris.
 1925. P. 17.

121. Ibid ; PP. 17 - 18.

أنظر وأصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق وفصلة من عجلة كلية الآداب جامعة الأسكندرية _ للاستاذ الدكتور السيد بدوى _ المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٩٠ .

122. Ibid ; P. 18.

123. Ibid : P. 19.

124. Ibid ; P. 20.

125. Ibid ; P. 75.

126. Ibid ; P. 77.

127. Ibid ; P. 79.

128. Ibid ; P. 80.

129. Ibid ; P. 6.

الفصي الثالث

المشكلة الدينية

- * مراحل الفكر الديني عند كونت.
- * الظاهرة الدينية عند ﴿ كُولانِعِ Coulanges ﴾ .
 - * الإنجاء الوظبيني التاريخي عند ﴿ دُورُكَامِ ﴾ .
 - * الدين والسحر .

* تمیید

- * التـابو Taboo
 - ه الدين النوتمي .
- * الالوهية والتوتمية .
- ه ﴿ النَّفُسِ ﴾ مصبرها وخلودها وعلاقتها بالبدن -

 - النوتمية كنظرية كوزمو لوجية في الوجود .

تعهيد :

لاشك أن مشكلة الدين ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بعاريخ الفلسفة ، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافزيق البدايات الا ولية للفكر الديني ، وبخاصة عند قدما، اليونان منذ و هزيود و هومير » (۱) بمعني أن المشكلة الدينية ، هي قديمة قدم الفكر الفاسني (۲) . فقد تكلم وأفلاطون عن و مثال الحيل الفل » (۲) وعالج و أرسطو » فكرة و القوة والفمل المشكرة والضرورة ، كما أصطدم أيضا بفكرة و العالمة الا ولي و «الحرك الأول» (٤) .

وفى الفلسفة الحديثة ، إصطنع « ديكارت » ، منهجا فلسفيا للتوصل إلى يقين يؤكد به ذاته ، كما حدثنا عن دلائل أنطولوجية و براهين عقلية تؤكد وجود الذات الالهية ، وكلهسسا تتعلق بفكرتنا عن الخالق و «الكامل» و «اللامتناهي» (ه) .

كما إصطدم «كانط» أيضا بمشكلات الا نطولوجيا، في موقفه النقدى للمعرفة، فتى «نقد العقل الخالص» إعتبر المبحث الالهمي مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لاقبل له بالعلم، إلا أنه يتراجع في «نقد العقل العملي» (٦)، لكي يستند أخيرا إلى الاخلاق والدين ، فافترض للواجبات الاخلاقية مصدرا إلهياء على أعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذي بيرر الاخلاق، وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الدبي لفكرة الواجب الاخلاق. (٧)

ويرى ﴿ كَانِطُ ﴾ ، أن الا فسكار الا نطولوچية الرئيسية ، كا فكارنا عَنَ ﴿ اللَّهِ Dign مَنْ . و ﴿ النَّفْسِ أَو اللَّهَانِ Le Moi, ﴿ وَالعَالِمُ Le mond إنما هي أفكار أساسية في الذهن ، تنصل بمبادى. كلية وعامة في مدركاتنا وتعقلاتنا Raisonnements .

و ترتبط تلك الافكار الثلاثة على ﴿ نحو تركيبي synthétiquement يتعدى التجربة ، ودون أرث يستند إلى مصادر ترانسند تنالية للعساسية والمرفة (٨).

وهنا تكن نقطة الضعف الشديدة ، فى فلسفة كانط ، حيث أنه إمتحن تلك المقولات الانطولوچية فى ضوء فلسفته العلميــة ، وأنتهى للا سف إلى بطلانها واستحالتها كمارف للانسان ، بحجة أنه لا توجد لتلك المقولات المينافيزيقيــة الخالصة ، إمدادات معطاة Donné فى الحساسية كى تصاغ فى قوانين قبلية .

ولذلك كانت فلسفة كانط الترانسندننا لية هزيمة للميتافيزيقا ، وانتصار للمعرفة العلمية الى غزت الفلسفة فى عقر دارها ، ثم صدرت النزعــة الوضعية التى لا نجدهــا إلا مجرد تطبيق لفلسفة كانط ، وبخاصة فيا يتعلق بالحانب النقدى منهــا ، حيث أن المذهب الوضعى مدين إلى كانط في أنه أستطاع . الاعناد على والعام، والانصراف عن والفلسفة» .

فرفض أو چست كونت البعث في «المطلقات»، وأنكر القول بالجوهر النيتافريقي، حيث أشار في خطاب إلى صديقه « ثالا Valat » في ١٥ ما يو سنة ١٨٨٨، وذكر فيه كونت أن «المطلق L'absolu » لا وجود له في العالم، وأنه لا يوجد إلا «النسبي relatif » (٩) من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة زائمة عمهمهم لا يقيلها العلم الوضعي، الذي يقتصر على المعرفة النسبية.

هراحل القكر الديني عند كونت :

و بصدد المشكلة الدينية ، حاول كونت أن نخضع الدين للفكر الاجتماعى الوضعى ، وذلك استنادا إلى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطبيق قانور ... الأحوال الثلاثة ، بحيث يصدق على تطور الفكر الديني برمته .

ولذلك قسم كونت المرحلة اللاهوتية L'Etat Théologique إلى ثلاثة أطوار ، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشه س والنجوم ، و بسميها كونت و الحالة الوثنية fetish » من الأصل الحالة الوثنية (Fetish » من الأصل الدينالي « Facticius » كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللانيني «Facticius»، وتعنى «رقية» أو «طلسم» أو «تعويذة».

ولقد استخدمت هذه الكلمه بين البرتفاليين ، أثناه تعاملهم مع زنوج غرب افريقيا ، كما تعنى وتشير إلى أشياه خاصة ، مثل الأسنان أوالخالب، أو المحار أو الريش ، وكلها من تلك الأشياء التى كان يرتديها الزنوج ويضفون عليها طابعا دينيا مقدسا ، يستمدون منه الحظ والفأل الحسن(١١)

واستنادا إلى قانون التطور المقلى ، يتحرر الفكر الهديني من تلك الحالة الوثنية الخالصة ، فيتقدم الفكر نحو الطور الشانى من المرحلة اللاهوتية ويسميه كونت « بمرحلة تعدد الآلهة وPolythéism » وفي تلك المرحلة يعطور الفكر المديني عند كونت ، من النظر إلى الطبيعة ، إلى النظر المقلى والتأمل والخيال (١٧). ثم يصل الفكر المديني إلى أوج تطوره في مرحلة والتوحيد الالهي Monothéisme ». (١٣)

وما يعنينا من الك الحالات النلانة لنطور الفكر الديني، هو أن كونت قــد افترض قانونا تفيريا ديناميكيا ، يفسر الك النطورات التي طرأت على الظاهرة الدينية، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون «دوره العقلي Role Mental » و «دوره الاجتماعي Role Social » .

و يتمشــــل الدور العقلى فى ذلك ﴿ الاضمحلال أو التقهقر السريع ويتمشــــل الدور العقلى فى ذلك ﴿ الاضمحلال أو التلائي لنطور الدين ، قد اعتبر عبدة الأصنام والشمس والنجوم ، هى الظاهرة الدينية الأولى ، ﴿والصورة الأولية ﴾ لفجر الدين الانسانى . حيث كانت الافكار الدينية فى رأى كونت، متحدة انحدا ناما ومباشرا بالاحساسات والمشاعر.

ثم كانت ظاهرة و تعدد الآلهة polythéisme التي هي بمثــــابة أول أضمحلال أو نقبقر أو هبوط عام Un Premier décroissement général فى التفكير الديني ، كما كان و التوحيد Monothéisme » سببا فى ازدياد هذا الاضمحلال والتقهقر فى الفكر الديني .(١٥٠)

هذا عن الدور العقلي لفانون كونت ، أما عن الدور الاجتاعي، فيتمثل في أن الديانة الانسانية قد كانت منبعا لكل الظواهر الاجتاعية ، من سعر وعلم وسياسة واقتصاد ، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من الوظيفة الدينية شيئا .

ومن ثم كان القانون العسام للنطور الدينى هو و التقهقر » فقد بدأت ديانة المانسان و بالوثنية » ، لأنها كانت ديانة منزلية تتعلق بالامرة و وآلهة الاسرة » ، ثم تطورت إلى حالة أرقى وتحققت فى ظاهرة و تعدد الآلهة » ، بظهور دالمدن» وتحول الأسر والعشائر والقبائل كى تتركز جيمها فى مدن وأقاليم . ويظهور الحضارات والامبراطوريات الكبرى ، ظهرت و ديانة للتوحيد » ،

الناهرة الدينية عند « كولانج » :

ولقد أكد و فوستان كولانج Fustel De Conianges هذه الصورة التاريخية لتطور الفكر الديني - في كابه المشهور عن و للديني العيقة العليمة العيقة العضان للدين قد صدر في أحضان الأصرة عوانه يتحكم في كل ما يتماق بالأسرة من نظم والزواج و والتبنى و والمكية و والمياث و والقرابة و (١١).

وبذلك كشف «كولانج» عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الرومانى القديم ، والقى ضوءا طى تلك الرابطة الوظيفية التى تربط الدين بشتى الأنساق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية المقديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القــــديم ، قد كان ــ فى رأى كولافح ــ مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها نلك التى تتعلق ﴿ بالبِدنة العاصبة agnatic lineage ﴾ ، وبقوانين ﴿ الميراث والملكية ﴾ و ﴿ السلطة الا بوبة (٧١) .

وكان الاب هو الرئيس الأعلى للديانة المنزلية بمعنى أن الدبن القديم ، قد ربط بينالنظمالاجماعية الأسرية ربطا وظيفياءكما كان «الدين الروماني» بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى ممها تنطبق صورة الدين القديم ، انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعي الروماني العتيق .

كات (عبادة الاسلاف Worship of ancestors) هي جوهر الدين العائلي، تلك العبادة التي تطورت في بعد ، و اتخذت شكل عبادة الابطال، تلك العادة الإجماعة القديمة التي ظهرت بظهور المدن . وما يعنينا من كل ذلك ـ هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ، وكانت الأسرة هى مهد الدين، وهى التى «صنعت آلهتها» بنفسها ولنفسها، على حدد تعبير كولانج، كا كان الدين هو الاسماس الذى تستند إليه النظم الاجتماعية، كالزواج ونظم القرابة ـ وفى هذا المعنى يقول أفلاطون « إن الفرابة هى المشاركة فى نفس الآلمة المزلين » (١٨) .

الاتجاه الوضعي التاريخي عند « دوركايم » :

و تحقيقا لذلك الاتجاه التاريخي الوظيفي ، الذي نشاهده عند ﴿ فوستل دى كولانج ﴾ ، وجدنا تلميذه النجيب ﴿ إميلدوركايم ﴾ ، يحاول تطبيق المنهج التاريخي، وربطه بأسس التحليل السوسيولوچي، في دراسة الظاهر، الدينية ، و تطور الفكر الديني ، ويرتبط المنهج السوسيولوچي التاريخي عند دوركايم ، بناحيتين، إحداهما ﴿ بنائية Structural ﴾ والثانية ﴿ وظيفية ووظيفية و functional » .

وتتملق الناحية الا وفي بالمظاهر البنائية الاستانيكية الثابتة ، أما الناحية الوظيفية، فترتبط بالمظاهر الديناميكية التفيرية (١٩) . وحاول دوركايم أن يطبق هذا المنهج البنائي الوظيفي على الظاهرات الاجتماعية والدينية ، وذلك بالالتفات إلى «تاريخ الظاهرة» ودراسة ماضيها وتطوزها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية ، وعلاقاتها البنائية التي تربطها بسائر النظم والقلواهر الاجتماعية الا خرى .

فاذا ما أردنا مثلا دراسة آلهة الاغربق ، فعلينا طبقا لمنهج دوركايم ، أن نتتبع تطور «فكرة الالوهية»خلال التاريخ اليونا بي، وعلاقة هذا النطور بالتغيرات التي تطرأ على البناء الاجتاعي ، بدراسة نظم الاسرة اليونانيسة القديمة ووظيفتها، والكشف عن طبيعة بناء الأسرة الأبوية Patciarchal Family و نظم المدينة اليونانية ودستورها (٧٠) .

وفى ضوء تلك الدراسة الاجتماعية والتاريخيسة ، نستطيع أن نتوصل ــ فى رأى دوركايم ــ إلى فهم واضح لآلهة الاغربق، وأن تكون لدبنا فكرة أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الإجتماعي والتاريخي .

حيت أن الظروف الاقتصادية والسياسيسة تلمب دورها فى إحداث النفرات الدينية ، والتأثير المباشر فى تطوير الأفكار التى تتملق بالآلهةالقديمة. كما أن النسق الفكرى الذى يرتبط بآلحة اليونان ، إنما يلتى ضوء ا على طبيعة النظم الاجتماعية السائدة فى بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كانت كل النظم الاجتماعية عند دوركايم ، هى ذات أصلد بنى ، حيث عثر دوركايم فى جوف الدين على نشأة أو ميلادكل (نظام اجتماعى» ، وإنتهى إلى أن روح المجتمع كامنة فى روح الدين، وأن كل ماهو اجتماعى۔ كما هو الحال عند أستاذه فوسئل دى كولانج ۔ هو دينى الاصل .

كما تمتاز الحقيقة الدبنية بأنها حقيقة اجتهاعيسة وجمعية (٢١). إذ أن الديني لايصدر إلا عن الحمى، ولايتحقق إلاني المجتمع الذي يستمد منه كليته وضرورته. ولذلك كان الشمور الديني هو في ذاته شمورا جميسها، على اعتبار أن الدين نابع عن المجتمع، وليس صادرا عن مشاءر الترد.

ولذلك انتقد دوركايم بشدة تلك المواقف الفلسفية النقليدية ، التي طالما هَبُرِتِ قَدِراتِ الانسانِ ومثلِه العليــــا ومشاعره الدينية ، مربطها بديش الصور الفطرية التي تضطرب في نفس الانسان وتجرجمه ، والتي تعتمل في ذاته الفردية .

ولذلك رد دوركايم ، تلك والصور الدينية ، والقدرات السامية والمثل العليا ، إلى عالم آخر ، يتايز تمساما عن عالم الانسان الفرد .. وذلك هو حالم المجتمع الزاخر بالقدرات والعمور والمثل الدينية .

ويرى دوركايم فى هذا الصدد، أن الفلاسفة قد قسوا على أنفسهم كل القسوة ، حين انفلقوا أمام حقيقة بعينها ، وهى حقيقة محفوقة بالعقبات والمصاعب حين النفتوا فقط إلى الذات الانسانية ، على أنها و غاية الطبيعة المجلسة ، Pinis Naturae و و تناوق الطبيعة الوحيد والنهائى، حيث أنه الكائن الذي لانعلوه حقيقة ، لانه والحقيقة النهائية المعلمة ، (٢٣٧)

ولكن « دوركايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، بأن هناكحقيقة أخرى «أسمى من الفرد»، نلك التي تعمقى في «المجتمع» باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصدر المثل و المشاعر والنصورات الدينية .

وفى داخل إطار المجتمع صدرت حقائقالدين، باعتبارها أشياه اجتماعية Choses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل مميزات الحقيقة المجمية . فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها Sui-generis كها أنه يتسم بالحبرية ، لما يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دوركايم إلى أن فكرة الألوهية ليستعنصرا بميزا للحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين، بظهور فكرة الآلهة فيها يرى وفريزر Frazer » ، حيث أن هناك يا نات قدصدرت واستقامت وبلاآلهة » فالبوذ به-فيها يقول و Barnouf » أخلاق بلا دين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهيــة ، ولذلك أسماها « أو لندبرج Oldenburg » « دينا بغير إله» . (٣٣)

و «الجانية Jainism »، أيضا هي ديانة لانمترف بوجود إله، والمعالم عندهم قديم ، ولذلك أنكرت « الديانة الجانية » ، وجود الموجود « المحالد » « السكامل » ، ولذلك حذف دوركايم فكرة «وجود الاله» كمنصر مميز العجاة الدينية وكشرط أساسي لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما ــ والعقائد. Les rites » . وتفترض العقائد. في رأى دوركايم ــ تقسيم الأشياء والعالم إلى ماهو ومقدس Sacré ». وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس، هوالصفة الممارة الفكر الدينى مهما بلفت درجة سذاجته أو تعقده .

ولذلك كانت المقائد الدينية ، هى أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة وغير المقدسة وعابينها من علاقات. أما والطقوس I.es rites وما بينها من علاقات. أما والطقوس e.es rites فهى تما ذنج الأفعال، و و أشكال السلوك التي ينبغى أن يمارسها الانسان حيال تلك الأشياء المقدسة . (٢٠)

الدين والسحر:

ولكن دوركايم ، يرى أن هذ التقسيم ليس حاسما بالنسبة للظواهر الدينية ، حيث تجد أن السحر كالدبن يحتوى على معتقدات وطقوس ، وله كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرابين وصلوات وطقوس ، ولذلك امترج السحر بالدين امتراجا شديدا ، فاليهودية والمسيحية أمشاج سعر ودين . ولكن «هوبير Hubert » و «مارسبل موس Manss » قد أفصلا بين الدين والسعر فصلا ناما ، في كتابهما « عــــــلم الإجتماع والاثنروبولوچيا « Sociologie Et Anthropologie » •

ويرى « هوبيروموس » أن الدراسات الانثروبولوچية الاجتماعية ، قد ألفت شوءا واضحا في الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إنتقد « هو بيروموس » علم تاريخ الأديان انتقادا شديدا ، لأنه _ بالرغم منوفرة الوقائع وخصوبة مادة هـذا العلم ، إلا أنه يتردد بين الكثير من الانكار المضطربة التي يفلب عليها ط ع الهوى والتجز .

ونما يعيب هذا الناريخ الديني ، أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز با لدقة والأمانة والموضوعية ·

كا أن مصطلحاته لانتسم بالعاسية ، حيث نجد كلبات متعددة ، مثل و الدين والسحر » ، و والعساطير Mythes ، و والخرافات Légendes » ، وأفسكارنا عن و الله Dieu ، وعن و الروح esprit » ، نجد أن كل تلك الكلبات المتارزة قد استخدمت جيمها بمعان واحدة أو متقاربة، دون تحديد أية فروق لغوية أو علية .

و بعدد النايز القائم بين الدين والسيحر ، قدم ﴿ هو بير وموس ﴾ تحليلا ضافيا لفكرة الفربان sacrifice ، نظرا العيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما تتميز به من ﴿ عمر مية ﴿ univ.rsalité ﴾ . ﴿ وَبُرْتَ constance ﴾ . في كل المجتمعات الانسانية .

وأكد ﴿ هُو بِهِ وَمُوسَ ﴾ أن ظاهرة القربان ؛ هي بمثــابة تطبيق منطق

واجتاعى لفكرة (المقدس sacré »،حيث أن الا شياء التي نقدمها قربانا ليست مجرد وأشياء وهمية (لاقيمة لهاء وانما هي وأشياء اجتاعية choses sociales » ومن ثم فهي أشياء (واقعية réelle » (٢٥) .

ولقد عقد و مارسيل موس » مقارنة فاصلة بين طقوس الدين و تجارب السيحر. فالسحر .. فالسحر .. في برى بعض علما الفلكلور Folklore من أمثال M.Skeat الذي وجد أن السحر ما هو إلا مجوعة من الطقوس القديمة، التي تتعلق بالنشاط الزراعي ، والا وراعية في و ماليه Malais » . (۲۲)

والمميز الاساسى الذي يمسيز السجر عن الدين ـ فى رأى موس ـ هو التحريم المسين السجريم الدين ـ فى رأى موس ـ هو التحريم هو الذي يضع فاصلا واضحا يبين ذلك التعارض l'antagonisme بين طفوس الدين وتجارب السجر . فاذا كارت الدين يتعلق بظاهرة الحي والقربان sacrifice ، فان السجر يرتبط بظاهرة الشر والضرو Moléfice .

فه في كل الديانات ، نجد دائما نوعا من المثاليسة الروحية التي تتجلى في القربة من الله ، بالنسابح والعبادات والقربان ، والا ما في والنذور ، وتملك مظاهر دينية خالصة ، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاريه ، التي تنجه لا إلى الله ، وإنما إلى إستدعاء أرواح الا ملاف والاجداد ، لا يقاع الا ذي والعرر عن طرق ممارسة بعض الإجرادات السحرية . (۲۷)

و إذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement و ترديد الكلمات غير المعرزة ، و اللغة الغامضة حتى تتحقق السرية التامة ، فان الدين على العكس تماماً ، يقتضى العلانية ، والوضوح وتميز كلماته ولغته .

و إذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كى «بفرض» على الأثرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات، وفقسا لرغبات الساحر، فان رجل الدين «يسترحم» الآله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمففرة و تقديم القربان على مذبح المعبد حتى تصفح عنه الآلمة .(٢٨)

وما يعنينا من كلذلك _ هو أنظاهرة الدين تتمايز تمايز تماما عزظاهرة السحر، فقد حارب السحر الدين محاربة لاهوادة فيها ،كما أننا نجدق أفعال السحرة كثيرا من الا°عمال والزعات واللدينية» .

التابو Taboo ؛

كما أن الظاهرة الدينية نفترض قيام المحرمات l'interdictions أو و التابو و taboo . وفي هذا الصدد يرى رادكليف براون . أن كلمة و تابو » مشتقة من كلمة و tabo » في اللغات اليولينزية Polynesians ، ومعناها و يحرم » (۲۹) حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذي يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك يتعلق عليه أبضا قانون التابو.

ويفضل دوركابم استخدام كلمسة ﴿ عرمات interdictions › فهى
تفى بالفرض أكثر من كلمة والتابو› التى استخدمها ﴿ فريزد ﴾ . كما أن
المحرمات تتصل بالدين أكثر من انصالها بالسحر ، فليس هناك دين لاينص
على عرمات بعينها .

و لايقتصر مبدأ التحريم على عجرد اللمس فحسب ، بل يتعداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام. فان رؤية الاشياء المقدسة تحرم تماما طل غير المقدس. وهناك بعض الطقوس بين والأرائعا Arunta » تفرض على أفرادها صمتا تاما، فيحرم الكلام بطريقة جبرية في الاحتفالات الدينية الكبرى (٣٠٠ . كما أن هناك بعض الكلمات المعينة التي لاينبغي أن يتفوه بها الأفراد ، كأن لايذكر مثلا إسم الميت في فترة الحداد إإلا همسا وإذا اقتضت الضرورة .

كما تتضمن فكره التحريم ، فكرة القداسة ، إذ أن كل ما هو مقدس، يعتبر موضوعا للتبجيل والإحترام ، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٣١) .

وما يعنينا من كل ذلك _ هو أن التحريم هو جوهرا للدبن ، حين يميز بهن للقدس وغير المقدس ، وأن الدبن من ظواهر المجتمع التى تمتاز بالثبات والعمومية . فليس المجيمع جسما عضويا خالصا ، وإتما تكن فى أعماقه ، تلك الجوانب الهامة التى ترتبط بتصوراته الدبنية ، ومشاعره المحلقية ومثله المعليا . ومن هنا كان الدبن عند دوركايم ، هو بمثابة « نفس المجتمع » أو «روحه(۲۷)».

ولذلك حاول دوركايم ـ فى ضوء فلسفته الدينية الإجتماعية ، أن يميط اللثام عن أصول اجتماعية لا فكارنا عن «الله والنفس والعالم». تلك الا فكار الميتا فزيقية البحتة ، التي همى من مقاصد فلسفات الدين والوجود .

فاصطنع دور كايم نظرية توتمية، لهاجوانبها الدينية والاجتاعية، واعتبرها مذهبا كوزمولوجيسا Système cosmologique يفسر وجود الله والنفس والمعالم، من وجهة النظر الإجتاعية (٣٣). مما بدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ماهى ? وكيف تشيد مذهبا اجتاعيا في الوجود ؟؟!

الدين التوتمي :

ذهب دوركايم ، إلى أن التوتمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإلى أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الاشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، في زعم دوركايم ، هي أقسدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتم Toten » كمسطلح على ، إلا في أو اخر القرن الثامن عشر ، في تلك الكتابات الاتنوجرافية ، و بخاصة عند الكاتب المندى « Long » له الذي نشر كتابا في لندن سنة ١٩٧٩. وظهرت فيه كلمة توتم لا ول مرة في تاريخ الا أنثر وبولوچيا الاجتاعية (٢٠) . ثم كتب وفريزر » عن التوثمية كدين و كنظام إجتاعي ، إلا أنه لم يضعها في صورتها النهائية ، ولم يصفها في صيفتها الكاملة (٣٥) .

ولقـــد اكتشف ﴿ بالدوين سبنسر Baldwin speneer » و ﴿ جيلين Gillen » ، خلال ابحاثها التي قاما بهافي وسط استراليا ــ فاكتشفا عددا من القبائل التي تدين بالتوتمية عقيدة وعملا (٣٣) .

ثم قام مبشر ألمسانى هو «كارل سترولو Strehlow » بنشر بعض الملاحظات والمشاهدات عن تلك القبدائل الاسترائية نفسها ، و بخاصة قبيلتين منها ، ها « أرنتا arunta » و « لوريتجا Loritja » ويسميها بالدوين سبنسر وجيلين « أرنتا » و « لوريتشا Laritch » وبفضل جهود «كارل سترولو » الذي كان عالما وملما باللغة الاسترائية البدائية علما وإلماها تاما » فقد أفادت الدراسة التوكية أعظم فائدة (٣٧) .

ولقد أكل ﴿ إميل دوركايم﴾ ، تلك الجهود ، فاقتصر فى أبحائه على دراسة الدين البدائى للمجتمعات الإسترالية؛ لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الديني فى ﴿ الا الربتاء لا أنها فى رأيه أبسط الا شكال الاجتماعية ، حيث أنها تقوم فى تنظيمها الاجتماعي على أساس العشائر Ires clans .

وهذا الشكل الاجتماعي العشائري يعتبر في رأى دوركايم أبسط النظم الاجتماعية في الحياة البدائية (٣٨) . وذهب دوركايم إلى أن العشيرة في صورتها الا ولية ، وهي الصورة الاسترالية ، لا يمكن أن توجد بدون والنوتم Toten » (٣٩) .

ولكننا نتساءل: ما النوتم ? وما هي وظيفته الدينية والاجتماعية ؟
في الرد على تلك المسائل، نقول إن النوتم هو إسم أو «رمز emblème» أو «شعار العشيرة»، فهو العلمالذي يعبر عن شخصية العشيرة، ويمزها عن غيرها من العشائر . ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برباط القرابة فيا بينهم، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المصاهرة ، وإنما نشأت أصلا عن اشتراكهم في اسم واحد .

وهذا الإسم الذي تحميله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النيسات أو الحيوان أو الجادات ، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات . وهذا النوع النباتي أو الحيواني هو التوتم .

وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتم العشارة ، يوجــــد توتم الاتحاد Phratrie وهو رمز تندرج تحته مختلف العشائرالتي تشترك في تواتم الاتحادات التي تنقسم إليها القبيلة (٤٠) . وهو العــلم الذي يحملونه معهم في القتال ، وبدافهون عنه، ويضعون على رؤوسهم بعضا من اجزائه أو أعضائه(١١).

و إلى جانب ذلك ، يؤكد دوركام، أن لكل فرد توتمة الفردى المحاص، الذي يختلف عن توتم العشيرة و توتم الانحاد . ويرتبط الفرد البدائي بتوتمه الحاص ، بعلائق وثيقـــة إلى الدرجة التي معها يشارك خصائصه الكيفية والمداتية ع (٤٠) فاذا كان توتمه الحاص مثلا هو النسر ، فانه يعتقد أنه يتميز بقوة الابصار التي يمتاز بهــا النسر ، ويعتقد أنه حاميه فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحه (٣٠) .

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتوتم الجمى ، وهى أن التوتم الجمى «وراثى» بكتسبه الفرد منذميلاده ،ويرته عن أمه أو أبيه . أما التوتم الحمدي فيحصل عليه الفرد وباختياره الحر» ، فلايفرض عليه أو يرثه، وانما يعانى أقصى أشكال المعاناة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات الفاسية ، حتى يحصل على توتمه الخاص بعد بلوغه، وانتها، عمليات والتكريس initiation »الصارمة . (٤٤)

وهناك أيضا «النوتم الجنسى» ، وهو صورة متوسطة بين النوتم الجمعى والتوتم المجمعى والتوتم المجمع والتوتم المجمع الموت القبائل الاسترائية . حيث يكون رجال القبيلة و نساؤها مجتمعين منفصلين، «مجتمع الرجال» و «مجتمع النساه». ولكل جنس توتمه الذي يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميه الذي يقدسه و يحرم قتله ، و يحتل التوتم الجنسى بالنسبة للجنس نفسى المكانة التي يحتلها توتم العشيرة ، بالنسبة للعشيرة ، النسبة للعشيرة . (19)

ويؤكد دوركايم - أن التوتم كرمز أو شعار ليس فردا، وإنما هو «نوع espèce» بمعنى أنه ليسحيوانا بالذات، كسلحقاة أوكانجارو، واتحا هو « معنى كلي »، يمثل السلحقاة، أو الكانجارو طي وجه العموم .(٢٩) كما يرمزالتوتم إلى قوة غيبية دينيه، وهو صورة لموجود مقدس، أذ أن التوتم كرمز هو الصورة المرثية ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمى التوتمى Principe totémique الذي يتعلق بموجود السمى هو « الموجود التوتمى ، التي ينقشهما البدائي على الاخشاب أو الاحجار قد تكون أقدس من الموجود التوتمى نفسه . (٧٤)

الالوهية والتوتميه :

ذهب دوركايم إلى أن للتوتم « دوره » الدينى والاجتماعى ، فهو موضوع قداسة وعبادة . وهو رمز مشخص للمبدأ التوتمى . وصورة مرئية لفكرة غيبية ، وأن العبادة التي يمارسها البدانى ، انما تتجه نحو مبدأ منبث في الطبيعة ، وصورة مقدسة لقوى عامة مطلقسة تتحقق في الموجود التوتمى .(14)

وذهب دوركايم إلى أن التوثمية ـ ليست هى الدين الذى يقدس يعض الحيوانات أو الصور ، وإنما تتحقق فى تلك التوانم، أنواع من القوىالدينية الفعالة التى تصدر عنها ، وتشيع منها القداسة والرهبسة والتصورات الدينية التوثمية ، وفى فقرة هامة يقول دوركايم عن «القوة التوثمية» :

إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية >
 التى تحل فيها . ثم إنها سابقة عليها فى >
 للوجود، وتخلد بعدها . يموت الأفراد >
 و تتما قب الاجيال ، وهذه القوة باقية >

حاضرة على الدوام فى حيويتها وثباتها. »
 تهب الحياة للا بحيال الحاضرة ، كا وهبت « أجيال الماضى وستهب أجيال المستقبل. »
 إن الالة الذى تنجه إليه كلءادة نوتمية »
 بالتقديس والتبجيل ، إله غير مشخص، »
 لا إسم له ولا تاريخ ، يفيص على العالم ، »
 وينبث فيما لا يحصى ولا يعسد من »
 (الا شياه . » (١٤)

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوتمى ، هو وقوة عامة ، منبئة فى الاثنياء ، وتتشخص فى التوتم . بمعنى أن الالة التوتمى ، هو تلك القوة الغبية أوهذا المبدأ الذى يشيع فى الركانات العالم والتوتم ليس الاالصورة المادية أو الحوهر المركى لتلك القوة أو الطاقة المنبئة فى عالم البدائى ، وهذه الماقة وحدها التى يتجه إليها بالعبادة . . . إنها جوهر الحياة ومبدأها . . .

وذهب دوركايم _ إلى أن للمبدأ التوتمى ، وظيفة أخلاقية ، لا "نه إلى جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ اخلاق أيضا ، حيث أن البدائي يقوم بالعبادة وفقا لمساقام به أسلافه ، وليست هناك قوة ترغمه على تلك العبادات ، إلا قوة الا "خلاق الجمعية ، التي تفرض عليه هذا الواجب الديني .

ولذلك كان التوتم هو منبع الحياة الاخلاقية للعشيرة ، فهو « قوة أخلاقية جعية»، إلى جانب «قوته الدينية المقدسة» . (. •) والمبدأ التو عمى فيا يرى دوركايم _ أشكاله أو صورة المتع ددة ، غير أن أهم تلك الصور وأقواها هي « المانا Mana ».

ولقد اكتشف (كودرنجتون Codrington) و هده المانا ، وغير عنها بقوله – (يعتقد الميلانيزيون في وجود قوى متميزة بميزا تاما عن كل قوة مادية وهذه القوة إنما تشكل بكل الا شكال ، إما للخير وإما الشر، ويكون للانسان أكبر الميزات إذا ما كانت في متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هي المانا ، (١٠) .

هدا ما يقوله ﴿ كودرُنجتون ﴾ عن إكتشافه للمانا ، ويرى دوركايم أن لتلك المسانا دورها الدينى ، باعتبارها قوة ﴿ فوق طبيعية Surnaturel » تتميز بالأثر المادى والروحى ، ولذلك كانت غاية ﴿ الدين الميلانيزى » هى الحصول على تلك (المانا) .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمي ، فان المانا التوتمية هي الصورة العقلية الداخليسة للمعتقد الديني للمبسدأ ، وهي أساس الدين التوتمي . ولذلك كان التوتم هو رهز لتلك المانا التوتمية ، وهو صورة الإله التوتمي ، لانه « رمز » للاله وشمار الحامة، و«علم» العشيرة .

وهنا يصل دوركايم _ إلى تلك النتيجة القاطعة ، التي اهتدى إليها بفضل مذهبه الإجتماعي ، وهي أن الله والمجتمع لبسا إلا شيئا و احداً ... « The dieu et la Société ne font qu'un » (•).

واستنادا إلى ذلك الفهم الدوركيمى ، فان إله العشيرة أو الإله التوعمى لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هـذا الإله الذي يتصوره أفراد العشيرة وبروته فى رؤيةعينية، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النبات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجاعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عبدت نفسها. عمن أن الديانة التوتمية التي يعتبرها دوركام وأول ديانة في الوجود ، ، هي عبدادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هي التي أيقظت في الفكر البدأي الإحساس بالألوهية ، بما العشيرة من تأثير بالنم على أفرادها . هذا الاثر العميق الذي يشبه إلى حسد كبير التأثير الديني الذي تفرضه فكرة الاثوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والحماعة بما لها من أثر وإجبار، إنما توقظ فينا فكرة والمقدس»، تلك العكرة السامية التي نقف إزاءها موقف الرهبة والقربة، ونتجه إليها في وطمأ نينة، و«محبة».

هكذا فسرد دوركايم فكرة الاكوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فيردها إلى أصل توتمى غريب عنها ، ويضق عليها طابعا يتمشى مع أصول مذهبه الإجهامي الامرالذي يدعونا إلى القول بأنه إذا كان إله وأفلاطون، هو و مثال الحديم ، وإله وأرسطو، هو و المسلة الاولى، والموجود بالضرورة ، وإذا تصور وابن سينا، الوجود الإلهى على أنه و واجعب الوجود ، واثن التصور الدوركايمي لطبيعة الألوهية هو تصور وإبتاعي توتمي، وأن الإله الدوركايمي إنما هو الإله التوتم .

و إذا كان التصور الديكارتى للا لوهية يتحقق في «الكامل واللامتناهي»، و إذا كان التصور الكانطي للا لوهية يتمثل في مبدأ كلى في الذهن الإنساني. فان إله دور كايم يتحقق في المبدأ التوتمي، الذي يتشخص في التوتم، ويتجلى في المشيرة ، فعبد المجتمع تفسه. وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع فيادة وموضع قدامة . وأضعى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة ، حيث إن خلود المجتمع هو الذي يُسر خلود الله ، وخلود النفس .

ودوركايم في هذا التفسير الإجتاعي للألوهيسة ، يربد أن يؤكد في للحاح ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الإنسان الفرد ، وإنما هي فكرة إجاعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها ، وإنساق دوركايم في هذا النهم الإجهاعي ، فاعتبر فكره الله متطورة أصلاعن فكرة (عبادة الا سلاف)، وأن فكرة الالوهية قد تطورت عن أساطير الا بطال الذين عاشوا في المجتمع.

قالله عندالبدائيين هو ﴿ الجد الا ول ﴾ الذي يمجده البدائى ،ويتحدث عنه كما يتعدث عنه كما يتعدث عنه كما يتعدث عن السائل فذ له قدرة خارقة ، كان يعيش ﴿ كما ثد عظيم ﴾ و ﴿ كساحر عليم ﴾ ،و كمؤسس القبيلة ، فأله في إعتقادهم هو الجد الا ول القبيلة ، ومن منا ترتبط فكرة الا لوهية بالمقيدة التوتمية () ») .

ولذلك يرى دوركابم أننا إذا ما أردنا أن نجد لا ول مرة إلها مكونا كله من عناصر إنسانية ، فأنما نجده فى المسيحية . فى المسيحية الله إنسان لا بشكله المذى الذى تجسم فيه _ ولكن بالافكار والعواطف التى عبر عنها. يالمسيحية هى أول دين صورالله على أنه إنسان يا تحى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٠٠) . وهذا تبرير دوركايمى يبرر به تشخص الله فى صورة إنسان فى المقيدة الطوطمية .

«النفس» مصيرها وخاودها وعلاقتها بالبلث:

كاءالجدور كايم فكرة الالوهمة فقد تطري أيضا إلى عب مسألة النفسي نظرا

لأهميتها فى كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانيتها ، خلودها ومصيرها . فان فكرة النفس هى على حدد تعبير الفلسفة والفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو، هى للسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر، كيف جاه?! ولم جاه ? وإلى أين للصير ?! (٩٠)

وحاول دوركام، أن يعالج تلك المسألة الميتافيزيقية وبقدم لهـ حلولا من وجهة النظر الاجتاعية، فدرس مصادرها في المجتمعات البدائية، وكشف عن أصولها الأولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بدائيو استراليا .

ففى المجتمعات الاسترائية ، يعتقد البدائى أن والنفس، تتميزتماما عن البدن استقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتتخلى عنسه فى حالات النوم أو الاغماه أو الموت ، كما قد تغيب عنه فى كثير من الأحيان . كما أن النفس حين تتحرر تماما من البدن تستطيع أن تعيش طليقة فى الفايات ، وتتحرك حرة بين الاشجار والأغمان ، كما أنها فى حياتها تلك، يكون لها وجودها المستقل فى العالم الآخر ، فهى تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقنص.

والنفس عند البدائي الاسترالي، قوة وغيبية » لامرئية ، لايراها إلاالساحر، أو كبار السن من رجال الفبيلة ، فان لديهم القدة و المران على مشاهدتها ، إذ أنها قوة لامادية ، لاعظام لها ، كما يقول أفراد قبيلة " Tully River » فهي عنده مادة أثير بة مثل الظل، أو النفس كما يتمثل في الشهيق والزفير (٧٠) .

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى مالم الارواح ، حيث يرتبط مصيرها بارواح الاجداد والأسلاف ،وتقام الطقوس أحيانا عند وأرانتا عند خروج الروح من الجسد حتى تفادره تماما . و · ن ثم غالبا ما تقدام طفوس جنائزية حيث يأكلون لحم الميت اعتقادا «نهم أنه بمتوى على مبدأ القداسة ، الذي هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظاه . كأدوات سجرية أو كوضوعات مقدسة ، وتسمى النفس فى حياتها عند . (رانتا » باسم Gomna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana . (٥٠)

والنفس عندم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى في سعادة ، إما على شاطى البحرة، أو في السبح و (٩٠) و البحرة، أو معيدا في و راه البحر و يكون عالم الأرواح والنفوس و يؤلف مجتمعاله أهميته وخطورته إلى جانب عبيم الا حياه ، فقد يكون مصدرا للعفير والنعمة أو مبعثا للشر والنقمة .

و تعود النفس ثانية بعد أن تعيش في العالم الآخر لكى تتجسد كما يقول «سبنسر» و « جيلين » Gillen ، في الاطفال حديثي العهد بالولادة (١٠) كما قد تظهر ثانية في صورة جدمن الاسلاف القدامي ، وهـــذا بما يؤكد خلود النفس في حياتها الا خرى ، وفي تجسدها تانيـــة لاستعادة أمجاد الا سلاف وبطولاتهم ، فان الاسلاف هم «كائنات مقدسة»، بل هم « آلحة » الفيلة نفسها كما أشار دوركام .(١٦)

وهناك تمايز قائم بين وعالمالنفوس » و وعالم الارواح » ، حيث أن عالم الارواح أسمى و أرفع ، وهو يشتمل في الديانة الاسترالية البدائية ، على شخوص خياليسة ، و أرواح أسطورية متسامية ، وهي كائنات روحيسة تعتبر عمورا أساسيا للمعتقدات الدينية ، لا نها تتحقق في أرواح و الا بطال » و و الاسلاف » و و الآلمة » . (١٢)

· و ليست النفس روحا ، لا أن النفس تنغلق في جسم وترتبط في بدن ،

يمكن أن تفادره في حالات الحام أو الفلة ، ولكن الروح ، على العكس من النفس ، فهي حرة في انتقالها وحركتها المكانية، وفي وجودها المستقل إلا أنها ترتبط في حركتها وإنتقالها يبعض الاشياء والموضوعات المحاصة ، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ماتميش تلك الأثرواح إلى جانب البعيرات أو الصخور أو الينابيع ، أو قد تسكن بعض الاشجار أو النجوم . (٦٣) كما أنها قد تتجمد الاطفال وتخصب النساء عن طريق الحلول فى البدن (٦٠) والنفس لانصبح روحا إلا إذا انتقلت من نليدن ، وتحورت من الجسم ، والموتهو وسيلتها للانتقال والتحرد .

ولقد إعترض دوركايم ــ على « تا يلور » بصدد تفسيره لنشأة النفس الانسانيــة حين يقتصر على ظاهرة الاحلام ، فيرى تا يلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الانسان البدائي في «الحياة المزدوجة»التي يحياها في يقظته من ناحية ، وفي نومه من ناحية أخرى . (١٠٠)

وأن ظاهرة الاحلام هى التى نفسر البسسدائي وجود النفس وحركتها وفاعليتها وانتقالها إلى مختلف الاماكن . ولكن دوركايم يعترض على تلك الفكرة ، على أعتبار أن الا'ساس الذى أقام عليه تا يلور مذهبه فهير صحيح . فان فكرة نما يز النفس هن الجسد ، هى من العمق والتعقيد بحيث لا يتوصل إليها العقل البدائى المساذج . فليس البدائى تلك الخيسلة القوية التى تستطيع أن ترى فى النفس قوة أثورية تنطلق من داخله . (١٦)

ولذلك يرى دور كايم أن ظاهرة الا محلام ليست سهبا كافيا فى صدور

فكرة النفس وخاودها . (٣٧) حيث أن فكرة النفس ، في رأى دوركايم، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجدها لاتنضمن فكرة خاودها ، بل و بندو أنها قد تنافضها وتنعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تنايز على البندن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كليا .

قرّتبط النقس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها عَأْثُر بِمَا يَصَابِ البدن من أَمَّمَا مَا ثُرَ بِمَا يَصَابِ البدن من أَمِهَ أَمَمَا الله وَ عَالَمَ يَتَحَدُهُ مِن جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال مشابهة على البدن الذي تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعي أو البديهي أن تموت النقس عوث البدن . ولكن النقس خالدة .. فا هو مصدر خاودها 18 وكيف نقسم بقاءها بعد الموت 18

يجيب دوركايم على تلك المسألة الساسقية الصميمة ، فيقدم لهــــا حلا إجتماعيا عثر عليه من دراسته لظ هرة عبادة الاسلاف. فهو يرى أن الارواح حين تستقل عن أبدانها ، أغا تحل ثانيسة و تتجسد في نقوس المواليد الجدد من الا طفال ، فتيعث فيها حيوية الا بحداد وبطولة الا سلاف . وإستنادا إلى خلود نفوس الا بحداد فان أرواح الا سلاف هي المبــــدأ التوتمي في إنتشاره و بجزئته وإنتقاله من جيل إلى جيل ، تمــاما كما تفعل البلازما الحرثومية في إنتقالها و توريثها وإنتشارها .

ولذلك ـ ذهب دوركايم ـ إلى أن الاعتقاد فى خلود النفس ، قد صدر أصلاعن خلود الحياة الاجتاعية وأزلية البقاء الاجتاعي، حيث ويموت أفراد المشيرة، ولكن تق العشيرة أبدا Les individus meuront,mais to Clan Survi ويفنى الاشعفاص ، ولكن الجمت يدوم ويحيا ويخلد. ولذلك كان «خلود المجتمع،، هو التفسير الاجتماعي الدوركاعي لفكرة وخلود النفس. (هـ.) النوتمه كنظرية كوزمه إمحية في الوجود :

إستنادا إلى تلك المصادر التوتميسة لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دور كابم أن يجمل من التوتميسة مذهبا في الوجود ، باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الانساني وطفولته ، ذلك الدين البدائي الذي إستطاع كأى دين من الأديان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضعر للعالم تصورا عاما يتقبله العقل البدائي .

ولذاك أكد دوركايم أن نظام الكون في المجتمعات البدائية، ليس إلاصورة متطابقة مع النظام الاجتماعي. فالقبيلة وهي الوحدة الإجتماعية البدائية الكبرى، تنشطر إلى بطون أو إتحادات Phratries . و تنقسم البطون إلى عشائر والى جانب تلك الاقسام الاجتماعية البنائية، فان كل شيء من أشياه الهالم، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات، وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جيمها إمتدادا طبيعيا للقبيلة، باعتبارها أجزاه أو عناصر تنتسب كلية إلى عالم القبيلة في رحابته وسعته.

فالقبيلة لاتضم فى بنائها جملة البطون والمشائر والا فراد فحسب ، بل وإنها تشتمل على المكون الذى هو كون الفبيلة تلتئم الا حياه والا شياه . ولذلك يعتقدالبدائى كما يقول وفيزون Fison » أن والقبيلة عهى والعالم Honda » ، وأنه كفرد ينتسب إلى أحدا أقسامها . وأن كل الاشياه الحية أو غير الحية ، إنما هى أجزاه من القبيلة ، وكا نها أجزاه أو عناصر تنا لف منها القبيلة (٢٠) .

ولقد أستخلص دوركابم - من ذلك أن التوتمية هي مذهب في الوجود، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات والله و والنفس و والعالم » . وإذا كانت حقائق المدين الرئيسية ، تلك الحقائق الانطولوجية ، التي تدور حول وجود الله والنفس والعالم ، هي حقائق اجتماعية ، فان الدين عند دوركابم، هو الحقيقة الأوليسة التي صدرت عن المجتمع ، وفي أحضان الدين انبثقت سائر الفلسفات والعلوم .

فالدین إذن ، عند دوركایم حقیقة اجتماعیة ، ولیس حقیقة تجریبیة ، کما یدعی « ماکس مولر Max Muller » ، حین أخسنه بالمبدأ التجریبی القدیم « لاشی، فی العقل مالم یكن من قبسل فی الحس » " Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in Sensus " (۷۰) «

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي وطبقه على الدين ، باعتباره ظاهرة حسية تجريبية ، حيث أن ظواهر الطبيعة ، هى التي تثير الفكر الدينى ، حين يتأملها الانسان ، فيصيبه الدهش ويلحقه العجب والبهر . ولذلك كانت الطبيعة هند ماكس مولر ، هى مصدر الاحساس الدينى بما يحويه من رهبة وخوف ، وما يتسم بهمن دهشة و إعجاب، وعن هذا الاحساس التجريبي أو الطبيعى فاض الدين ، وعن تلك الانقصالات الحسية من دهشة وخوف و إعجاب صدرت التصورات الدينية . (۲۷)

ولقد إعترض دوركايم على ماكس مولر الذى النفت إلى الطبيعة وإلى الدين كحقيقة تجريبية . وذهب دوركايم ، إلى أن الاحساسات التجريبية أو الطبيعية ، ليست إلا احساسات عابرة مؤقتة ، ولا يمكن اعتبارها مصدراً دينيا لمظاهر ثابتة وطقوس دائمة (٧٧): كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق متنظم متناسق ، والتناسق لا يوحى بالمشاءر الدينيسة الفوية . وكذلك ليس للبدائي القسدرة على التفكير والنامل في تلك المظاهر المتناسقة الرائبة ، واستكشاف الدين في هذا المظام المطبيعي الرئيب . ثم أنه لا يكفى على الاطلاق أن نمجب بشي، لكي نمجره مقدسا ، انما ينبغي أن نمز تمام التمييز بين إنفعالات الدهشة والاحجاب ، وبين الشمور الديني والتصورات الدينية . (٧٢)

فلبس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى و ماكس مولر » ، و إنما هو حقيقة اجتماعية ، تمتاز بثباتها وعمومها فى كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظيفتها ودورها فى البنساء الاجتاعى ، كعقيقة عينية يمكن مشدهدتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفى ضوء مناهج الانترولوچيا الوظيفية .

وفي هذا الصدد لقد درس و بريستياني Peristiany) ، الدين صد و الكبسجس Kipsigis) ، و تتبع الظاهرة الدينية في هدذا المجتمع البدائي ، عن طريق الدراسة الاتنوجرافية لطقوس الكبسجس وصلواتهم التي يقيمونها للأله و آسيس همند) ، (۷۵)

كما طبق و راد كليف براون » ، ذلك المنهج الوظيفي التكامل ، في دراسة الدين الأندماني ، من خلال مشاهدة الجوانب الحارجية للشمائر والطقوس الاندمانيـــة ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، ثلاثار التي تظهر في مواطف الانواد وأفكاره وسلوكه .

وحدد و راد کلیف براون معاغ منهجه فی دراسة الدین ، من وجهة

النظر البنائيسة ، في عماضرته المشهورة عن (الدبر والمجتمع النظر البنائيسة ، في عماضرته المشهورة عن (الدبن والمجتمع المنهجية التي تتبع دراسة الطاعرة الدينية ، تلك التي تبدأ بدراسة المظاهر السلوكية والعملية التي تدور حول الشمائر والعلقوس الدينية ، والنظر إلى السلوك الانساني الديني على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمية ، تظهر في طقوس ، وتتحقق في عبادات ، وبعير عنها في شمائر . (٧٥)

ولايقتصر رادكليف براون على عجرد الوصف الانوجرافى ، بل إنه يؤكد أهمية إخبار السلوك الدينى ، ويضعه تحت عمك النجربة ، فيتاج المشاهدات والملاحظات ، أثناه الاحتفالات الدينية ، ويدرس ذلك النوائر الفائم فى أوقات الشعائر والطقوس ، وبلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وماتشير إليه ودورها فى النسق الديني .

ثم يربط راد كليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية في ضوه المبناء الاجتماعي ، ووظيفة الدين والطقوس في الميكانيزم الاجتماعي ، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية ، وتلك هي غاية الزعة الوضعية الاجتماعية ، التي تمثلها مدرسة ولميل دوركايم » .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

- Séailles, Gabriel & Paul, Janet., Histoire de la Philosophie, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 799.
- 2. Ibid: P. 803
- 3. Ibid ; P. 804.
- 4. Ibid; P. 809.
- 5. Ibid : P. 837.
- 6. Ibid : P. 846.
- Albernethy, George., Philosophy of Religion, Macmillan, New York, 1962, PP. 7-8.
- Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Trans. Par Tremesaygues, Press. Univers. Paris. 1950. P. xxv.
- Comte, Auguste., Système de Philosophic Positive, Edition commémorative, Paris. P. 7.

ملحق النصوص ٠٠٠ النص السادس

- Comte, Auguste., Discours Sur L'esprit Positif, Société Positiviste Internationale, Paris. 1923. PP. 3 - 4.
- Schmidt, W., The Origin and the Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. From German by H. J. Rose., London. 1931. P. 59.
- 12. Counte, Auguste., Discours Sur L'esprit Positif, P. 5.

- 13. Ibid : P. 6.
- 14. Ibid : P. 6.
- Bostide, Roger., Eléments de Sociologie Religieuss, Collec. A. Colin. Paris. 1947. P. 193.
- فوستل دى كولانج ـ المدينة العتيقة ، الترجمة العربية لعباس بيومى 16. والدواخلي ص ٧٧٩
- Radcliffe Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society, Cohen, London. 1056, P. 162.

- Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, Cohen, London. 1953.
 P. xxiii.
- 20. Ibid: P. 31.
- Durkhoim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religiouse,
 F.Alcan, Paris. 1912. P. 598.
- 22. Ibid : P. 637.
- Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,
 F.Alcan, Paris, 1912. P. 42.
- 24. Ibid; P. 58
- 25. Mauss, Marcel., Sociologie Et Anthropologie, Paris. 1950. P. 138.
- 26. Ibid : P. 10.
- 27. Ibid : P. 14.
- 28. Ibid : P. 45.

- Radcliffe Brown, A.R., Structure and Function In Primitive Society, Cohen, Second Imp. London. 1956. P. 433.
- Durkheim, Emile., Elementary Forms of the Religious Life, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. Second Impr. P. 305.
- 31. Ibid : P. 303.
- Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de La Vie Religiouse
 F.Alcan. Paris. 4:12. P. 509.
- 33. Ibid : P. 200.
- 34. Ibid ! P. 124.
- 35. Ibid ; P. 126.
- 36. Ibid : P. 128.
- 37. Ibid; PP. 129.
- 38. Ibid : P. 136.
- 39. Ibid; P. 239.
- 40. Ibid ; P. 150.
- 41. Ibid; P. 158.
- 42. lbid; P. 223.
- 43. Ibid; P. 225.
- 44. Ibid; P. 229-230.
- 45. Ibid ; P. 234.
- 46. Ibid ; P. 146.
- 47. Ibid ; P. 198.

48. Ibid ; P. 269.

49. Ibid; P. 269.

ملحق النصوص ... النص السابع

50. Ibid : P. 271.

15. Ibid : P. 277.

ملحق النصوص ... النص الثامن

25. Ibid: PP. 294 - 295

ملحق النصوص ... النص التاسم

الاستاذ الدكتور مجمد ثابت الفندى _ الله والعالم _ الصلة بينهما .53 عند ابن سينا و نصيب الوثنية والإسلام فيها . الكتاب الذهبى _ المهرجان الا الني لذكرى ابن سينا المنعقد فى بفداد من ٧٠ مارس سنة ١٩٥٧ _ الفاهرة _ مطبعة مصر سنة ١٩٥٧ _ الفاهرة _ مطبعة مصر سنة ١٩٥٧ _ ٢٠٠٠ .

- Durkheim, Emile. Les Formes Elémentaire de la vie Religieuse, PP. 415 - 416.
- Durkheim Emile, Les Formes Elémentaires de la vie Religiouse,
 P. 96.

الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى _ الله والعالم والصلة بينهما _ _ 57. الكتاب الذهبي المهرجان الا الني لذكرى ابن سينا مطبعة مصر ١٩٥٧ ص ٢٠٠ .

- 67. Durkheim, Emile., The Elementary Forms of the Religious Life, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1967. P. 242.
- 58. Ibid: P. 244.
- 59. Ibid : P. 245.
- 60. lbid; P. 247.
- 61. Ibid ; P. 248.
- 62. Ibid; P. 273.
- 63. Ibid: P. 273.
- 64. Ibid : P. 275.
- Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,
 F.Alcau. Paris. 1912. P. 70,
- 66. Ibid: P. 68.
- 67. Ibid : P. 383.
- 68. Ibid: P. 384.

مايحق النصوص ... النص العاشر

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,
 F.Alcan. Paris, 1912. P. 201.

ملحق النصوص ... التص الحادي عشر

- 70. Ibid: P. 1(3.
- 71. Ibid : P. 104.

هلحق النِصِوص ... النص الثاني عشر

72. Ibid ; P. 119,

- 73. Ibid.; P. 120.
- Peristiany, J. G., The Social Institutions of The Kipsigis, Rontledge, London. 1939. P. 214.
- Radcliff, Brown, A. R., Structure and Function in Primitive Society, Cohen, Second impression, London. 1956. P. 153.

. لفصيّ الرابغ

مناقشة وتقويم نتائج علم الإجتماع

في الأخلاق والدين

- دوركايم كفيلسوف أخلاق .
- * بین « دورکایم » و «کانط » · هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الإجتماعى .
 - - أخلاق و الضغط ، وأخلاق و التطلع » .
 - الإلزام الوجودى .
 - الشعور الديني والإيمان .
 - ع ﴿ الدين التوتمي ﴾ في ميزان النقد .

لم يتمثر علم الاجتاع في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر مأتعثر في ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاولت «ميتافيزيقا علم الاجتاع» أن تنتزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمت المدرسة الفرنسية باسم « علم العادات الأخلافية » ، استنادا إلى أنها دراسة موضوعيسة لظواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الاخسسلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الا مس الفلسفية لكل ما تتساوله الاخلاق من مسائل و الحمير و الشرى و و الفائل و التشاؤم » و و الضمير والواجب الحلق، ، كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الا ولى .

و هناك تناقض أكيد في قول الاجتاعيين إن الظاهرة الاخلاقية هي وافعة اجتاعية ، حيث أن «الظاهرة» أو «الواقعة» هي بجردة تماما عن كل صفة أخلافية، حيث أن الا مر الواقع لايستغرق الا مر الواجب . فلا يمكن أن نستميض عن الا مر « الواجب » بالا مر « الواقع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتاعي ، لا تكفي اطلاقا لحل تلك المشكلات التي تعترض سبيل والفاعل الاخلابي » ، فان ما يدرس « وما يصنع » لا يسوغ الا مر « بما بجب أن يكون » .

دوركايم كفيلسوف اخلاقي :

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ،كانوا ينظرون إلى العالم الا خلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعي نظرتهم إلى صيرورة مستمرة فى الزمان والكان. ولكن تلك النظرة النسبية إنما تحمل عناصر هدمها،حيث يتعذر علمينا أن نقنن القواعد الا خلاقية ، لعالم منفير لاثبات فيه ، فهساك عادات تفنى وتزول ، وعادات تولدو تنتمش، ومن شأن هذا التكثر في الحال الاجتاعى المنفير، أن يضع الصموبات أمام قيام «علم العادات الا خلاقية» . فلا يمكنه أن يشرع قانونا أخلاقيا ثابتا ، ومن هنا تتروزع الا "سس التي يقوم عليها عام الاخلاق الاجتماعية ، الذي شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل يديلاعن «أخلاق الفلسفة» . (١)

كانلاحظ أن دوركايم بؤكد أول ما يؤكد ، على أن الاخلاق ليستمن صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه بصدد فكرة إستقلال الارادة الحاقية ، استقلالا ذانيا ، يعود إلى تبيان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن إستقلال الارادة الذاتي ، يمكن الفرد من الكشف من نظام المجتمع في ذاته ، وبيسر له الاضطلاع بهذا النظام الاخلاق الاجتماعى من طريق التربية ، فيقول دوركايم في فقرة هامة من كتابة عن «التربية الاخلاقية Education Marke » :-

- « إننا نبــــدأ بالشعور بالقواعد »
- « الاخلاقية على نحو سلبي ، ونجــد أن »
- « التربية تحمله الله الطفل من خارج ،
- « وتفرضها عليه ، فتبسط سلطانهـــا »
 - و رنفوذها 🖫

و لكن في وسعنا أن نبحث عن طبيعتها ي
 و عن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن ي
 « سبب وجودها ي .

و و بكامة و احدة إننا نستطيع أن إ
 د تتخذها موضوع عام » .

و فاذا فرضنا أن هذا العلم قد انتهى » و واكتمل ، لا صبحنا سادة العسالم » و الاخلاقى ، ولرأينا أن الا خلاق لم تعد » « أمرا خارجا عنا ، بل إنها تقدم لنا نسقا » « من الافكار الواضحة المتميزة ، التى ندرك »

يتضح من تلك الفقرة الدوركايمية الهاءة، أنها تنم عن مقصد ميتافيزيقى خفى ، يود دوركايم أن لا يعترف به . وفى قوله و إذا فرضنا أن هدذا العالم قد إنتهى و إكتمل ، . . . ، يقف دوركايم موقف الفيلسوف المتفائل، حين يتنبأ بقيام علم الاجتماع الاخلاق، وهو يعتنى بهذا القول الفلسفى مبدأ تاريخيا من مبادى، فلسفات التاريخ ، حين يعدنا وعمدا وضعيا ، مضمونه أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ واستقلال ارادته المذاتى، ، إلا إذا اكتمل علم الا خلاق الاجتماعية، وعلينا أن ننتظر حتى تتحقق نبوءة دوركايم وبتم العلم المرموق.

ولاشك أن تلك النبوءة الدوركايمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعى، لا أن علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهى ، وبخاصة علم الاجتماع الا خلاقى . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة النام والا كان عن العلوم الحديثة نسبيا ، وهو علم يضطلع بدراسة النام والا كان علم الاجتماع في ذاته، هو علم يضطلع بدراسة أحوال المجتمعات ، هو علم بالزمان و بالتاريخ ، ولذلك فانه أن يشمى فمبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أرث تزول المجتمعات . فكيف يفترض دوركايم أن المسألة الاخلاقية ، هى مسألة محلولة 17 فيمدنا بانتظار إكتال علم الاخلاق الاجتماعية وإنهائه !!

وكيف بستميض دوركايم عن الفسكر الميتافيزيق الاخلاق ، بتصور ضمير جمى لكائن غيسى هو الكائن الاجتاعى الا عظم ?! فيضفى عليه طابط إليها مقدسا ؟!. لا شك أن دوركايم لم يخرج عن نطاق الفيل وف، ولذلك وضمع « چورڤنش Gurvitch » مذهب دوركايم فى عداد المذاهب الفاهفية ، تلك المسنداهب التى هاجهسا ليڤى بريل وأسماها الفلسفية ، تلك المسنداهب التى هاجهسا ليڤى بريل وأسماها مداهب « ما بعد الا خسلاق التقليدية Les Métamorales » ما بتردد « چورڤيتش » من أث ينعت المذهب الاجتاعى الدوركايمى ، بأنه مدهب أخلاق نظرى ، لا نه وسط بهن الذهب الاجتماعى، والمذهب الميتافيزيق. « Une Métamorale Semi » ولدوركايمى ، والمذهب الميتافيزيق. « Une Métamorale Semi » ومدناورية بعن عدن المدهب الاجتماعى، والمذهب الميتافيزيق. « Une Métamorale Semi » ومدناوركايمى ، والمذهب الميتافيزيق. « Sune Métamorale Semi »

لاْن دوركايم فى رأى جرڤنش،قد أفرّضضميرا جمعيا وهميا،وخلع على المجتمع سمات الالوهية والقداسة .(٣)

بين دور كايم وكانط :

ولم يختلف دوركايم كثيرا عن الفيلسوف الالماني «كانط Kant » وبخاصة فى فكرته عن الواجب المحلق، فلقسمد إمرض كانط للواجب المخلق مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الاخلاق والواجب. وتحن لانرى ودوركايم ولا نجده إلا «أنه كانط نفسه » وقد إرتدى رداء عالم الاجتاع. حيت أن دوركابم بصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك المحلق إستنادا إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما إفترض دوركابم للواحب الحلق مصدرا اجتماعيا .

على إعتبار أن «المجتمع» هو السلطة الا خلاقية المطلقة ، وهو غاية بعيدة لكل سلوك أخلاق. لا ن المجتمع هومبعث الروح الديني، وهو «الله بذاته» حين يتجل أو يتحقق في الجاعة .

هكدنا يتابع دوركايم مايذهب إليه كانط. بصدد الواجب والقيم الحُلقية ، إلا أن كانط في ميدان الفلسفة ، ثم يصادف تلك الصعوبات التي يواجهها دوركايم في ميدان علم الاجتاع .

فلقسد أشار ﴿ أُوكَتَافَ هَامَلانَ Hamelin ﴾ إلى خطأ التصورية السوسيولوچية للا خلاق ، حين واجهت مسألة الالزام الحلقى ، فنظرت أخلاق دوركايم إلى الالزام على أنه وليد الضفط الاجتماعي ، أو القسر الحارجي ، على إعتبار أن كل ماهو ﴿ ملزم obligatoir ﴾ إنما يأتي من ﴿ خارج الانسان ﴾ . (٤)

ولكن و هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتاعى، ليس ملزما فى ذاته، حيث أن القاعدة التى يفرضها المجتمع قد تكون سخيفة ، أو « لامعةولة » إلى حد كبير ، ومن ثم لايصبح الانسان ملزما بها .(°)

وإذا كانت الظاهرة الا خلاقية ، تصدر عن المجتمع ، وتستند إلى شروط اجتماعية ، إلا أن القسر الاجتماعي La contrainte sociale ، وإستنادا إلى إنزاما خلقياء إذ أنه قسر أو إكراه تصنى arbitraire . وإستنادا إلى

ذلك الاعتراض، يؤكد « ها، لان » عجز الأخلاق الاجتاعية، وقصورها ونقصها، ويشير إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجي في تفسير الالزام الحاقي . (٩)

هجوم الفلاسفه على فكرة الالزام الاجتماعي:

ولقد إحتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الالزام الاجتماعي بقوله « إنه شي. لامفني له،ذلك الالزام الذي له من الفدرة ،ما يجعل الاسان يريد على الرغم منه » . (٧)

وذهب الفيلسوف الاخلاق ﴿ بارودى Parodi › ، وهو من أصحاب النزعة ﴿ المقلية الصورية Rationalisme Formaliste › تلك النزعة التي تشايع الانجاه الكانطى في الاخلاق . (٨) فذهب ﴿ بارودى › في كتابه ﴿ المشكلة الأخلافية والفكر المماصر › ، إلى أن علم الاجتاع قدحاول أن يبتلع الأخلاق و يحولها إلى علم تاريخي وصنى المادات الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . (٩) ولذلك كانت الا خلاق الاجتاعية عند ﴿ يارودى › مى ﴿ أخلاق بلاواجب أو إلزام › .

ولقد هاجم (هنري برچسون Bergson) الاخلاق الاجتماعية هجوما

هنيفاً ، وبخاصة فى كتابه و منبها الا خلاق و الدين Les Deux Sources de هيفاً ، وإعتبر المجتمع الا خلاقى الدوركيمى، هو مجتمع آلى جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الا خلاق الاجتماعية ليست سوى نسق من الهادات الخلقية ، تنحصر وظينته فى المحافظة على كيان المجتمع . ولكنا إدا أخذنا بوجهة النظر الاجتماعية فى الاخلاق، فكيف نفسر ظهور « النبى » « والقديس» و «البطل »?! وعلى أى أساس إجتماعي يصدر « والحكم» « والزعم » و «الفيلسوف » ؟؟ !!

ومن هنا يصف « برحسون » أخلاق دور كايم ، بأنها أخلاق إستاتيكية مفلقة ، وبضع تمايزا تاما بين ماهو « إستاتيكى » وما هو ، ديناميكى ، في ميدان الأخلاق. كما يميز بصدد الالزام بين « الضرورة » و «الواجب». وذهب إلى أن جبرية دور كايم الا خلاقية ، « ي قريبة كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها « البيولوچى » لا نها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الالزام الآلي » الذي يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما في الالزام الغريزي الاجتماعي ، الذي يفرض على النحلة حدين تقوم با لعمل « من أجل الخلية ».

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تبتعد تمـــاما عن مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ، لا ن الواجب البرجسوني هو أمر إنساني خالص ، يرتبط بفكرة « الحرية » ، فالانسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حرا .

﴿ وَالاَّخْلَاقَ الدَيْنَامُمِيكُيَّةً ﴾ المُتَوْحَةُ هِي أَخْلَاقَ الوَاجِبُ كَاسْتَجَابَةً

ذاتية دون ماقسر أو إكراه ، لانها ونزوع حر» وليستخفوعا لضرورة الاخلاق المفلقة ، فالواجب الخلق يتضمن فىذانه فكرة الحربة، ولايفترض قهر الحجاعة أو إجبارها وقسرها . (١١)

اخلاق الضفط وأخلاق التطلع :

ولذلك اعرض برجسون على دوركايم ، لا نه يفسر الالزام بضغط المجتمع على الفرد ، ومن ثم كانت أخلاق دوركايم على حد تعبير برجسون هي ﴿ أُخلاق الضمط Pression » تلك التي يميزها عن أخلاق الجذب ﴿ والنطاع aspiration) . (۱۲)

فأخلاق الضغط ضرورة تتعلق بالمسادات الاستاتيكية الآلية ، ولكن أخلاق النفس أخلاق النامل تزداد سلطانا كلسسا كانت مستوحاة من أخلاق النفس المتفتحة للخلاق والقديس ، المتفتحة خلاق والقديس ، والبطل ، وتصل إلى ذروتهما في أخلاق والبطل ، وتصل إلى ذروتهما في أخلاق والبار الصوفية .

فأخلاق النطلع ، هي أخسلاق النفس المتفتحة ، التي هي ﴿ نداه appel سه ﴾ (14) نداه البطل ، و إستجابة الفرد لنداه الانسانية ، فهي المثل الاعلى ﴿ للمحبة والكمسال الاخلاق » . ولذلك قامت ﴿ الاخلاق الديناميكية ﴾ المتحركة ، على اكتاف عظماه البشر من الابطال والانبياء . الاثمر الذي يختلف تماما عن الاخلاق الاستانيكية المفلقة ، أخلاق الضفط والإكراه ، التي تفرض على أساس ﴿ الدفع من المحلف والمحاف والمحاف التطلع و ﴿ الحاف النطلع و الحاف النطلة و ﴿ الحاف النطلع و الحاف النطلة و ﴿ الحاف النطلة و المحاف النطلة و النطلة و المحاف المحاف المحاف المحاف المحاف النطلة و المحاف المح

من الأمام، وهي حركة تقدمية لانقاوم، تتضمن شعورا بالفرح والحماسة، حيث أن فرح النطلع البرجسوني، لايصدر إلا عن تلك النفس المتفتحسة، التي تفيض حاسة أنحو «الغيرى، واللامحدود.

حيث أن الفارق الاسامى بين أخلاق الضفط الاجتاعى، وأخلاق التطلع الانسانى، هو الفارق بين « المحدود و اللامحدود » بين « الثابت والحركى»، بين « النفعية والذيرية » ، وهو أيضا الفيارق بين « النفس المفلقة النفس المفلقة عن وهو فارق من حيث النوع والطبيعة، وليس فارقا من حيث النوع والطبيعة،

وهكذا إنتصرت أخلاق الالزام الديناميكي المفتوح، على أخلاق الالزام الاستاتيكي المفلق، فالالزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة، والالزام المفلق يستند إلى الضغط والقسر والاكراه. وفي فقرة هامة يقول برجسون:

(نرى أن الاستانيكي البحث في »
(الاخلاق هو أمر (تحت عقلي) أما »
(الدينساميكي الحض ، فهو أمر (فوق »
(عقلي) ، أحـــدها يصدر من ارادة »
(الطبيعة ، والشــاني يتصل بعبقرية »
(الإنسان » . (١٩)

ومن تلك الفقرة ، يتضح التايز الأكيد بين أخلاق المجتمع الى هىغلاف خارجي ، يكون الفشرة السطحية المجتمع ، وهى قشرة التقاليد والعادات ؟ ولذلك إعتبرها برجسون أخلافا استانيكيــة جامدة تنصل بما هو و تحت عقلي L'Infra-intellectuel .

أما أخلاق الانسانية فلاترتبط بقشرة التقاليد، وإنما تنبئق نما هو « فوق عقلي Supra-intellectuel » وتصدر عن « العبقرية الانسانيسسة عند و وفاة egénie humain » حيث أن هناك وكائنا غافيا » في أعماق النفس المتفتحة ، تصدر عنه الحقيقة المحلقية ، وفي كل منا « جانبا صوفيا » مشرقا ينتظر من يوقظه من سباته (١٧)

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذى يربد أن يحشر سقراط فى زمرة النفوس المغلقة ?! (٨٨) لقد أيقظ ستمراط العقل اليونانى ، وكان له آثره العظيم فى مستقبل الفكر الاخــلاقى .

إن الاخلاق الجمية تحرص بالزامها على تماسكها والاحتفاظ بمعابيرها، ولو كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل فى حكم المجموع والرأى العام ، ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لا "تهـا تعتبره عبدا خاضعا لالزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلسفات الوجودية كى تنجدى فكرة الالزام الجمعى وكى تؤكد فردانية الذات وحريتها . فناهضت النزعة الجمية ، وأنكرت إلزامها وحتمها , فتمردت على قيم قيمة الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة

الهادات والتقاليد ، لكى يحدد الانسان مصيره على نحو أفضل نما قدر له . ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هى إحتجاج مستمر للمقل، وللذات الانسانية الفردة ، غيد الاستغراق فى العادات الجامدة .

الالزام الوجودي:

والالزام الاخلاق _ عند فيلسوف وجودى مثل «سورين كير كيجورد» ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان ، (١٩) بل هو ارادة قوية تنبع من ذاته . ولذلك افترضت الاخلافية الوجودية فكرة الحرية ، على إعتبار أن الحرية هي الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الانسان عند « كبر كجورد » . في مجاله الأخلاق إلى « سلطة خارجية » ، و إلا أصبح أداة في يد الآخرين ، أو دمية يحركها المجتمع كما يهوى ، ولذلك فان الانسان الاخلاقي الحق ، هو الذي يختار « قيمه » وحريته .

وإذا كانت الجرية هي إستقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهنا ينبغي أن تكون الذات لا المبجتمع، هي المصدر الوحيد لكل سلطة اخلاقية . ولذلك يقول كيركجورد في عبارة مشهورة ﴿ إِخْتَرَ ذَاتِكَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَارِهَا لك الآخرون ﴿ ﴿ ٣٠﴾

فالانسان فى كيانه حربة ، وهو فى ذاته إختيسار حر ، ولذلك كانت الحربة هى جوهر الانسان وغايته ، ولا يختار الانسان حربته ، وإنما فرضت عليه الحربة، يممنى أن الحربة هي أمرحتمي مفروض على الانسان، فهو «حر» و«غتار» بالضرورة . ومن هنا كانت الحرية _ عند ﴿ جان بول سارتر J. P. Sartre ﴿ هُمَّى «الأصل الوحيد لكل القيم L'unique fondement des valeurs ﴾ (٢١).

واستنادا إلى ذلك الفهم، فان القيمة الاخلاقية، لاتصدر كما شاء لها دوركايم أن تهبط علينا من الحارج من عالم المجتمع، وإنما تنعلق القيم الاخلاقية بوجودنا الفردى الحالص ، فان و القيمة » ، هي ما يطلب وما يرادا، باعتراف المقل وتأييده ، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية ، لا نها « حافز عمل» و ودافع سلوك » .

ولقد توهم دوركايم ، أن القيمة. تتضمن بذاتها وجودا متحققا ،ولكن القيمة ليست بذاتها وجودا الذات أو جاد الذات أو «الا أنا » مصدر القيمة. في الواقع لقد بحث دوركايم عن القيمة الحلقية في الحارج، بحث عنها حيث لا توجد ، لا أنها كامنة في ذات الانسان .

ولذلك ذهب (رينيه لوسن (René Le Senne) الذي يقف من الاخلاق موقفا (وجوديا روحيا) (٢٧) ، وذهب إلى أن وجهة النظر اللخلاق موقفا (وجوديا روحيا) (٢٧) ، وذهب إلى أن وجهة النظر السوسيولوچية في الا خلاق ، قد أخطأت حين ننظر إلى المجمع على أنه الطبيعية ، وهذه مسلمة تنير الكثير من العموبات ، ويقول دلوسن، إن رد الا خلاق إلى الميتا في إلى الميتافيزيقا الا خلاق إلى الميتافيزيقا الميتافيزيقا بهدد الاخلاق ، تؤكد حرية الارادة ، فيدون الحرية تفقد الا خلاق بمحدد الاخلاق ، تؤكد حرية الارادة ، فيدون الحرية تفقد الا خلاق قيمتها، وبدون الفيمة نفقد الا خلاق أخلاقيتها . (٢٤) إن القيمة المخلق عند (لوسن) هي قيمة الذات حرة وباختيارها الحر. (٢٤)

كا أن القيم لانصدر الاعن والفكر» و ﴿ الروح » كما تصدر الا "شعة عن بؤرة تبدع النور . وبذلك يعتنق ﴿ رينيه لوسن » (٣٦) فلسفة روحيـة من ﴿ فلسفات القيم Philosophie de Valeur » ويؤمن بأن الاخلاق اتحمدر عن ﴿ الا ْ قَا ﴾ أو الذات ، التي تنشد وجه المطلق والتي تتجه نحو الله سيحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلق .

وإذا كان ﴿ رَبِنِيهُ لُوسَ ﴾ قد أعاد الا خلاق والقيم الحاقية إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الاخلاقية إلى الميتافيزيقا ، فان هناك من بهن علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد « موريس جنزبرج ﴾ الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الا خلاقي . (٧٧)

وذهب ﴿ جورثيتش ﴾ إلى ضرورة الا ْخذ بمذاهب الا ُخلاق النظرية له Morale théorique دون ما حاجة إلى انتقادها والاعتراض عايها على مافعل ليشى بريل Lévy-Bruhl ، وذلك بالنظر إلى أخلاق الفاسفة وأثرها المتبادل في علم المادات الا ْخلاقية .

حيث أننا لانستطيع أن تحذف من تاريخ الا خلاق مباحث هامة وجوا نب مشرقة تخلق سياق الناريخ الا خلاقي ،صدرت مع نظريات الحدس الارادى L'intuition volitive والشعورى ، والحدس الصوفى والعقلى ، مدرت كلها هع فلسقات ديكارت (۲۸) و كانط ، وفعنته Fichte .

كما أننا لانستطيع إلغاء فلسفة ﴿ بِاسكال » الاخلاقية ، تلك الفلسفة المشرقة التي تميز بين الحدس الصوفى والحدس العقلي، ويسمو بمرتبة الا خلاق. إلى أرفع المراتب، ليقرل لنــــا : ﴿ إِنَّ الاَخْلَاقَ الْحَقَيْقَةِ تُسْخَرُ مَنَ الاُخْلاق (٢٩) La Vraie Morale se moque de la morale .

وذهب (باسكال » إلى أن معطيسات الاخلاق لا تصدر عن (العقل La Raison » ، وإنمسا تصدر جميعهسا بفضل (الحدس الديني La coeur) ، عن (القلب الذي هو منبع كل حدس أخلاق . وبذلك يقابل باسكال بين (حدس العقل، وحدس القلب، فيقول في عبارة مشهورة: (إن القلب أسبابه التي لا يدركها العقل » (٣٠) . لا يدركها العقل » (٣٠) . لا يدركها العقل » (٣٠)

وبصدد قيام علم العادات المحلقية ، إعترض « جورفتش » على « ليڤى بريل » وذهب إلى أن تلك الموازاة التى وضعها « ليقى مريل » بين « الحقيقة الا خلاقية » ، « والحقيقة الفيزيقية » كشرط ضرورى لقيام علم العادات الحلقية ، قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة . (٣١)

وطى هذا الاُساس أصبح ﴿ اليقين العلمى» الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الحالقية ، أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتبايز تماما عن ذلك اليقين المشاهد في العلوم الطبيعية والكيمائية .

ولايفوتنا أن الأخلاق العلمية التي يبتغيها «ليڤي بريل» و «البيربايه» إنما تهبط بالانسان إلى و منزلة الشي» » نعتقضى تماما على جوانبه الانسانية . كما أن نلك « الموضوعية الحالصة » التي ذهب إليها « البيرباييه » هي حالة مستحيلة لا يمكن التوصل إليها ، فالحقيقة لاتقوم في الموضوع وحده كما لا يمكن أن نحذف «الذات» أو أن نتخلي عن عامل النفس، أثنا، دراستنا لمسائل عسيرة وبخــــاصة فيا يتعلق بالأخلاق بالذات ... وفي ضوء تلك الاعتراضات تتهافت وتبطل وجهة النظر الاجهاءية في الا°خلاق الوضعية .

* * *

وإذا إنتقلنا إلى مناقشة وتقيم وجهة النظر الاجتاعية في « الدين » ، لوجدنا كيف يتمثر علم الاجتاع الدوركيمي في تفسيره لفكرة الالوهية ، ولشاهدنا كيف يضطرب علم الاجتاع الدوركيمي في فهمه الطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة اجتاعية نستخلصها من دراسة مجوع الطقوس والشعائر الدينية ، وإننا يتصل الدين يمنابعه في « القلب » ووالضميح »، ويتمثل في الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق « إخلاص النية » في الاتجاء ، بالتعبد « والمناجاة » ، بعيدا عن كل طقوس أو شعائر .

وليست العملاة مجموع أفعال اللجوارح، نشاهدها في حركات وسكنات ظاهرة، إنما هي «موقف» بين العبد وربه، موقف يجيش بالشعور الديني النياض، وهي موقف صوفى خالص، يفيض جلالا وحبا، ونغمره الخشية والرهبة، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات.

حيث أن ﴿ الشعور الديني ﴾ على حد تعبير ﴿ رينيسه لوسن ﴾ هو القوة الروحية الباطنة التي تسمو بالانسان فترفعه من عالم المادة إلى عالم الروح (٣٧) ، بدافع النجرد الخالص والحب العدي L'amour généreux ،

وعندئذ يتجلى و الجليل » سبحا له للقلب الانسانى ، وينكشف في وتجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الالوهيــة فكرة ذاتية مجفة ، بالنظر إلى الله تعالى كموضوع عبادة وعمبة objet d'amour دنناجيه سبحانه دون نحلة أو حجاب، ثنه نقترب، وإليه نصجه، وبه نستعين .

قالدين حقيقة ليس ظاهرة اجتاعية ، إنما هو موقف صوفى خالص بين يدى المه، درن هيابة من شمائر جماعية أو طقوس مرسومة. والدين منطلق مشاعر تجيش في الوجدان ، وجماع معان ، تقع في القلب ، وهو تجربة يما المصوفى حين يقع في الحسال ، والحال بلغة « القشيرى هو معنى يرد على القلب من غير تممد ولا إجتلاب ولا إحكتساب » (٣٣) بمعنى أنتا لانستمده من الآخرين .

لا أن الشعور الديني إنما هو وشعورذا ني خالص »، يتتخطى الواقع الاجتماعي كي بحظى الانسان بالحضور الالهي. وألله لا يتصل إلا بالانسان الفرد، ولا يتكشف إلا في وعزلة ميتافزيقية » أو «خلوة روحية » بعيد عث المجتمع ، حيث يشعر الانسان الفرد و بالحضور الالهي » .

الشمور الديني والايمان :

فالشهور الدينى اذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، بولا يستند إليها كما توهم دوركايم . فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وانصاله ودوامه يتاجيه الانسان ويخاطبه بلغة قد تجهلها الجماعة ، لا "نها لغة الاشارة والرمز ، وهى لغة المشاعر ، التى تحتاج إلى «العسمت البليخ» ، الذى يفوق فصاحة الكلام الذى هو ولغة المجتمع» .

وفى عبارة مشهورة يقول كيركجورد: ﴿ يَمَامُنَا النَّاسُ الكلَّامُ ، ولكنَّ الآلَمَة تعلمنا الصَّمَتَ ﴾ . (٣٤) والشعور الديني ، شعور فطرى ، قديم قدم الانسان ، وهو حقيقة يدركها البدائى والمتعضر ، لأن الدين جوهر ذائي كامن فىجبلة الانسان، مهما باغت درجة بدائيته أو تحضره .ونحن قد نرى مجتمعات لاحظ لهامن علم أو فن أوفلسفة، ولكنا لانعرف أبدا مجتمعا بلادين.

ولقد كانث آفة دوركايم ، أنه لم يميز بين ماهو دبنى ، وماهو اجتماعى، ولم يضع خطأ فاصلا بين المنصر الفردى فى الدين والعنصر الجماهى ، حرث أننا نجد أن الشمور الدينى هو بالضرورة شمور ذاتى جوهرى ، قبل أن يكون شمورا جاعيا .

ومن المؤسف كما يقول (روچيه باستيد Roger Bastido) أن دوركام وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفريدة فى الدين ، لا نهم بميلون أصلا إلى إنكار الظاهرة الفردية .

وإدا كان الدين عند دوركايم ظاهرة اجتاعية ، نظرا لجبريتها وعموميتها ، ولانه ليست هناك ديانة فردية ميتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع ﴿ باستيد » أن دوركايم ، قد خلط خلطا ناما بين ماهو ﴿دينى» وماهو ﴿ إجناعى » . (٣٠)

فلقد بدأ العنصر الدينى تقيا خالصا ، على ما يقول « أندرولانج Andrew Lang » ثم جاء العنصر الاجتاعي الاسطوري، كي يفلفه من الخارج بشعائر وطقوس، فحجب الفطاء الاجتاعي وطغي على الجوانب النقية، وقفت القشرة الخارجية للدين ، « فشرة الشعائر والعلقوس » ، على تلك العاطمة الدينية الا ولية ، (٢٩)

ولذلك أنر ﴿ مَارَتِنْ لُوثُر ﴾ على تلك القشرة التي حجبت النقاء الديني ، وإعترض على طقوس الكائوليك وشعائرهم،(٣٧) وأقام للذهب البروت ان الذى يقلل كثيرا من قيمة الشمائر فى ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الفطاء الاجتاعى على الدين .

على إعتبار أن هذا الفلاف الحارجى الذى يفلف الدين من الخارج ، إنما يعدد و يحجبه ، ولذلك فان الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا ﴿ دِيانة إستانيكية » على حد تعبير ﴿ برجسون » ، وهي ﴿ دِيانة دائرية مفلقة » ، لا نتها ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

على المكس الحال فيا يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، التى تصدرعن تلك الجوانب الجوهرية الاصيلة فى الانسان ، فالانسان كائن متدين بالفطرة ، وفي كل منا « شخصية صوفية غافيه » (٣٨) .

حيث أن الدين يتصل بمنا بعه في القلب ، لا أنه نزعة فطرية خالصة، قد تدوم بالمعاناه في عزلة ، وقد تشمر بالمجاهدة في « خلوة روحية » ، ولقــد أكد « ديسو Dussaud ، على قيمة التأمل الديني، واكتسا به في العزلة حين يعمل الانسان إلى حالة « الإنجــذاب L'extase » (٣٩) والله يتجلى للفرد لا لمجتمع .

الدين التوتمي في ميزان النقد:

فنحن نسأل دوركايم بدورنا ــ لماذا لايقرر أن العاطفة الدينية ، هي فردية خالصة ، وهي في نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ? .

 فصلا كأملاعن (النو تمية) في كتابه المشهور الذي نشره عن (أصل الدين و نشأته)

The Origin and growth of Religion, Facts and Theories >

وذهب شميت إلى أن ﴿ التوتمية ﴾ ظاهرة غامضة ، إذا ما نطرنا اليهما كنظاهرة دينية ، وذا ما نطرنا اليهما كنظاهرة دينية ، ولقد ظهرت النوتمية لا ول مرة كمعتقد ديني في كتابات J.F.M'Lennan و ربطه بفكرة الدين في مقاله المشهور : ﴿ وَ مِنْ اللَّهُ وَمُوا لَا اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّالِي وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ الل

ثم ذاعت كاسة التوتمية فى دراسات Lubbook و تا يلور Tylor و « سبنسر Spencer » ، ولكن هؤلاء جميعا ، ثم يتمكنوا - فى رأى « شميت » من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة تلك ، الظاهرة التى تمية المعقدة تلك ، الظاهرة التى تمية المعقدة على مسألة حتى اليوم صعوبة واضحة فى فهم الله علاقة الظاهرة التوتمية بالدين .

ولقد كتب (فريزر Frazer) سسنة ۱۸۸۷ ، كتابا صغيرا عن (التوتمية » ، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية، وجع (فريزر» ق تلك الكتابات ، كتلة هائلة من المعلومات والفصيلات الجزئية، عن الظاهرة التوتمية ، وأراد (فريزر » أن يستخلص من كل تلك المادة الغزيرة ، التي جمهاعن الظاهرة التوتمية، ما يمكنه إلى التوصل من معرفة «أصل التوتمية» .

ولقد إفترض « فريزر » لتنسير أصل الظاهرة التوتميـة ، فروضا ثلاثة ، إفترضها « فريزر » طوال حيـــاته العلمية ، التي مربها ، كلما ازداد جمعا للمادة التوتمية ، بقصد تفسيرها وكشف العسلافة بين الدين والتوتمية .

ولفد أكد ﴿ فربزر ﴾ في دراساته الا ولى المبكرة، أن التوتمية ظاهرة ﴿ نصف دينية Half-religiou ﴾ كما أنها ﴿ نصف اجتاعية ﴾ فعكف ﴿ فريزر ﴾ على دراسة أشكالها الدينية والاجتاعية ، ولكنه عاد ثانية ، وحدثنما عن العلاقة بين التوتمية وأصولها ﴿ السجرية »، وفي أو اخر حياته العلمية ، أعتبر السجر «مرحلة أولية » سابقة على الدين (٩٤)

و برى « شميت » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السعر، حين أكد أن التو تمية المالصة ليست من الدين في شيء ، فلم يكن التوتم موضوع عبادة أو صلاة ، (٢٤) . وهنسا يتفق « شميت » مع « فريؤر » بأن التو تمية ظاهرة « لادينية » ، إلا أنه يختلف معه في مسألة سبق السعر في المدين . (٣٤)

وفى هذا الصدد بنفق «باستيد» مع «شميت»، فانتقد دوركايم، حين أقام من « التوتم » إلها ، وجعل من التوتمية ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن « الترتم » كما يقول « باستيد » ليس إلا موضعا للاحترام العائل الذى بشبه احترام الابن لا بيه (٤٤) ولدلك ينهدم الركن الدينى فى التوتمية ، ونصبح الظاهرة التونمية لا تتملق بالنظام الدينى ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلي أو العشائرى .

فقد انصات التوتمية إنصالا قويا بنظم العشيرة والاتحاد والقبيلة، وهي

نظم اجتاعية خالصة لاصلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف العنصر الدينى من النوتمية ، لا ن الشواهد نؤكد و لادينية » التوتمية ، وإنعدام العملة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتعلق بالبناء العائلي والنظام القبلي، دون أن تتأكد الرابطة بينها وبين النظام الديني (ه) .

وعلى هذا الاساس ـ أثار و شميت > الشكوك حول الا صل الدينى للظاهرة النوتمية، وإعترض على ودوركايم > حين إقتصر على دراسة صورة واحدة من صور النوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الا شكال النوتمية في العالم الاجتاعي ، على الرغم من أن و المنابج المقارن > هو حجر الزاوية في علم الاجتاع والا نثر وبولوچيا الاجتاعية ، فلماذا ينحصر ودوركايم > في التوتمية الا سترالية وحدها 178

وإذا كان دوركام ، قد إعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هي أقدم الا مجناس البشرية ، إلا أن تاريخ الا مجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للا مجناس البشرية ، قد سبقت قبائل استراليا الوسطى ، و ﴿ الا رُنتا للا مجناس البشرية ، و ﴿ الا رُنتا للا مجناس البشرية ، و ﴿ الا ستراليا لله مجاءة انسانية ، و لكنها تمثل العلور السادس للعقلية الا ستراليا الجنوبيات الشرقية ، هي أقدم قبائل إستراليا الجنوبياة السرقية ، هي أقدم قبائل إستراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى و خاصة ﴿ الا رُنتا Arunta) هي أحدثها وأكثرها تقدما .

والنوتمية ، لانظهر إطلاقا ، في همذه القبائل الاستراليمة الجنوبية

الشرقية ، فقد ثبت أنثرو بولوچيا، أنها مكتسبة فى عصر متأخر . وتتحقق صورة المكائن أو الاله عورة المكائن أو الاله الا مين (٧) Supreme Being ، وهى عندهم صورة واضبحة محمددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التو تمية ومن عنائهم وجبة النظر الدور كايمية في «العمور الا ولية للحياة الدينية» .

ملاحظات ومراجم الفصل الرابع

- عادل العوا _ و القيمة الا خلاقية » مطبعة جامعية دمشق 1. معربة على ١٠٠٠ عن ٢٤ .
- Durkheim, Emile., L'Education Morale, Paris. 1925. P. 133.
 ملحق النصو ص ... النص الثالث عشر

 Gurvitch, Georges., La Vocation Actuelle de la Sociologie, Press. Univers. Paris. 1950. p. 527.

ملحق النصوص ... النص الرابع عشر

(أنظر أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الا خـــــلاق قد كتور السيد عمــد بدوى فصلة من مجــلة كليـــــة الآداب بجامعة الإسكندرية ــ المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ هـ ٩٧٠

- Hamelin, O., Essai Sur les Eléments Principaux de la représentation, Press. Univers. Paris, 1952. P. 336.
- 5. Ibid; P. 338.
- 6. Ibid : P. 337.

- Gurvitch, Georges., Morale Théorique Et Sciences des Moeurs, Press. Univers. Pais. 1948. P. 20.
- يارودى والمشكلة الا خلاقية والفكر الماصر، ترجمة الدكتور ... 9. محمد غلاب القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٩ .

المرجع السابق ص ٧٨ .

- Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Soixante - Seizième Edition, Press. Univers. Paris. 4955. P. 24.
- 12. Ibid ; P. 49.
- 13. Ibid ; P. 34.
- 14. Ibid : P. 30.
- 15. Idib ; P. 27.
- 16. Ibid ; P. 62-63.

ملحق النصوص ... النص الخامس عشر

- 17. Ibid : P. 102.
- 18. Ibid : P. 61.
- الدكتورة فوزية ميخائيل «سورين كير كجورد أبوالوجودية» . 19. القاهرة ١٩٧٧ ص ٩٧٠ .

المرجع السابق ص ٩٨ .

20.

- Wahl, Jean., Les Philosophies de l'existence, Collec. A. Colin. Paris, 1954, P. 89.
- Le Senne, René., Traité de Morale générale, Press. Univers. ;
 Paris 1949, P. 512.
- 24. Ibid : P. 687.
- 25. Ibid : P. 700.
- عادل الموا_ القيمة الخلقية _ جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٥٧
- Ginsberg, Morris., Sociology, Oxford Univers. London. 1949. P. 33.
- Gurvitch, Georges., Morale Théorique Et Science des Moeurs,
 Press. Univers. Paris. 1948. P. 54.
- 29. Ibid: P. 44.
- 30. Ibid : P. 45.
- 31. Ibid: P. 29.
- Le Senne, René, Traité de Morale Générale, Press. Universitaires de France, Paris. 1949. P. 312.
 - الرسالة القشيرية ـ لا بي القاسم القشيرى ـ القـاهرة . 33. القاسم عن ١٩٥٠ . و القاسم القشيري ـ القـاهرة . 33.

- Bestide, Roger, Eléments de Sociologie Religieuse., Collect. A. Colin.
 Paris. 1947. P. 5.
- 36. Ibid : P. 170.
- 37. Durkheim, Emile., L'Education Morale, Paris, 1925. P. 8.
- Bergson, Henri, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,
 Press. Univers. Paris. 1955. P. 102.
- Bastide, Roger., Elémenta de Sociologie Religieuse, collect.
 A.Colin. Paris. 1949. P. 169.
- Schmidt, W., The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. By H. J. Rose, London. 1931 P. 103.
- 41. Ibid: P. 104.
- 42. Ibid: P. 105.
- 43. Ibid: P. 117.
- Bastide, Roger., Eléments de Sociologie Religieuse, collect A.Colin, Paris. 1949. P. 186.
- Schmidt, W., The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. By H. J. Rose, London. 1931. P. 115.

46. Ibid ; P. 116.

ملحق النصوض ... النص السابع عشر

47. Idid ; P. 117.

ملحق النصوص ... النص الثامن عشر

خاتمة الكناب

هذه الخاتمة العامة ، لم أقصد بها أن أختتم هذا الجزء الثالث من كتابي «علم الاجتاع والقلسفة » ، إنما قصدت بها أن أخنتم المكاب كله بأجزائه الثلاثة ، كما صدرت عن « المنطق» و «نظرية المعرفة » وفلسفة « الأخلاق والدين » .

ويتضح من إستمراض غناف مواقف علم الإجتاع بصدد مشكلات الفلسفة ، أن هناك مساهات لوجهة النظر الإجتاعية ، حين تطرق أبواب المنطق ، وتنظرق إلى معاقل المرفة رمصادرها، وحين تكشف عنأصول إجتاعية لمنابع الا خلاق والدين .

فنى ميدان المنطق تناول ﴿ أُوحِست كُونَت ﴾ شيخ عاسا، الإجتاع ﴿ مسألة المنهج ﴾ ونقلنا نقلة هائلة من المنهج التجربي إلى المنطق الوضعى. كما عالج كونت مشكلات علم المناهج أو الميثودولوجيا La Méthodologie الامرالذي يعرضه إلى مختلف فلسفات العلوم ومناهجها، حيث إازم حدود ﴿ العلسفة الوضعية ﴾، تلك الفلسفة التي يصطنع فيها المنهج العلمي، كاحاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الإجتماعية ، وأدى به ذلك إلى إكتشاف علم الإجتماع ...

والها الفاسقة الوضيعية في ذاتها، هي نزعة متعالمة Scientism أو هي حركة مؤيدة العلم مضادة المدينا فيزيقا ، فهاجم كونت المنطق الصورى الذي أقامة الميتا فيزيقيون ، إذ إنه عنده منطق جدلي بنمي قوة الجدل ولا يكشف عن شيء ، كما أن القياس الا وسطى ، إنميا يفسر ما نعام دون أن يكشف عما نجيل .

وإذا كان كونت قد هاجم المنطق الصوري؛ إلا أنه إنتقد أيضا الإنجاء

التجريبى الخالص ، كما يتمثل عند ﴿ فرنسيس ببكون ﴾ ، حيث إعترض عليه ﴿ كونت ﴾ ، وإرتكز إعتراضه على أنه لانوجد ملاحظة علية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فانالنفكير التجريبي المطلق ، في رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره في نظره ، إذ أن الملاحظة لانصبح علمية إلا إذا فسرت في ضوء ﴿ فرض ﴾ أو ﴿ قانون ﴾ ، إذ أن عمرد جمع الوقائم وتكديس الظاهرات لا يفيد شيئا ...

و إزاء تلك الإعتراضات والإنتقادات التي بواجه بهاكونت سائر المناطقة الصوريين والنجريبين الخلص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقا وضعيا Logique positive » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهسة ، و يعبر عن نظريته السوسيولوجية العلمية من جهة أخرى .

ولكن كونت ، حين أثار مسألة المنهج فى المنطق وفى علم الإجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانونا عاما ، يقسر تقدم الذكاء الإنسانى ، وبعبر عن تطور أشكال العلسفات والمناهج المتعابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث Loi de trois états اللذي إعتبره كونت ، القانون المطلق لتطور الفكروالمنهج ، وهو القانون المسام . ذلك القانون الذي يكشف عن تلك الرابطة الا صيلة التي تربط المنطق بعلم الإجماع .

فذهب كونت إلى أن منطق الإنسان بمهنى فكره أوعقله ، إنما يتدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة ﴿ غيبية أُولية ﴿ état primitif﴾ . إلى حالة ميتا فرِيقية إنتقالية Ētat metaphysique transitoire ، ولما كان ذلك كذلك _ فان أو چست كونت قد أرخ للمنطق الإنساني ، وجمل منه تاريخا للفكر الإجتماعي ، ولقد صدق Roger Bastide حين صرح في هذا الصدد بقوله .

« إن كونت قد جعل من علم الإجتماع» « تاريخا للفكر الإنسانى ، حين وضع » « قانون الحالات الثلاث . »

فلقد تصور ﴿ أُوحِست كونت ﴾ ، المنطق الإنساني أو العقل البشرى تصوراً خاصا ، يتميز به وحده دون سائل المناطقة والفكرين ، فاصطنع المنطق تاريخا ، وخلق التاريخ منطق اعتوما ، يسير في حلفات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التي أشار إليها كونت في مواضع كثيرة من «دروس الفلسفة الوضعية » فاسماها ﴿ حالات états » ، وأطلق عليها في مواضع أخرى ﴿ أُنساق Systémes » أو ﴿ مناهج Méthodes » ، ويسميها في أغلب الأحيان ﴿ فلسفات Philosophies » .

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون ديناميكي تطوري ، دلك هو « قانون الحالات الثلاث » الذي هو قانون التقدم، الذي يرى أن ظهور « الفلسفات » في أنفسها ماهي إلا «مراحل إجباعية» تحتمها فلسفة التاريخ.

ولذلك كانت ﴿ العلسفة الميتافيزيقية ﴾ في رأى كونت ، ما هي إلا مرحلة تتسم بالضرورة والحتم ، إذ تحتمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتي الغيبى ، كى يصل الفكر بفضلها إلى ﴿ وضعية العلم ﴾ ، حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية ، تلك التى وجدناها عند كونت تنبثق من ﴿ الروح الوضعى ﴾ .

ولكننا إنا ماوضمنا كونت وقانونه السوسيولوچي في ميزان النقسد ، لوجدنا أن كونت على الرغم من أنه يلوح بالوضعية السوسيولوچية ، إلاأنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعى يرتكز أيضا على تميزات مينافزيقية لم يخضعها لإختبار دقيق .

و إنما كانت و الروح الوضعية » ، قد إقتصرت على أحـكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذي يتمثل في التجربة الدينية والتجربة الحالية Aesthetic .

. . .

ولكن إدا كان أوچست كونت قد أسهم إفى ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث ـ فان واحدا من كبار تلامذته واعنى به ﴿ لُوسيان لِيهُى بريل Lucien Lévy-Bruhl ﴾ قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه ﴿ بقانون المشاركة Lucien كان كونت قد إلتفت إلى منطق ﴿ الوح الوضعى ﴾ ، فان ليڤي بريل قد عالج ما يسميه عنطق ﴿ الوح الدائى ﴾ .

حيث أنار ليڤي بريل مشكلة وقوانينالفكر، وبخاصة وقانونالذاتية، و دعدم التناقض ، وحاول أن يشرع للعقل البدائي قانونا يصدق ملي وبهذا القانون الغريب ، كشف ليقى بريل عن كيفية إستعمال المنطق المبدائي لمبادى المذاتية وعدم التناقض ، فاعتبر « مبدأ المشاركة » نوعا من « الذاتية » يطبقه البدائيون تطبيقا غير موفق ، بسبب تلك المشاركة أو الذاتية العمياء التي تعطل « مبدأ عدا التناقض » . بمعنى أن البدائيين فيا يذهب « ليقي بريل » قد غفلوا عن مبدأ التناقض ، لأنهم لا يميزون بين الأشياء و يخلطون بينها أشد المخلط. فبالنسبة للمقلية البدائية فيما يقول « ليقي بريل » ، لا يحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نني الواحد والكثير ، وبين الذات والغير، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نني الآخر . . إذ أن هذا التناقض المنطق الواضح ، لا يهتم له المعقل البدائي كثيرا ، في زعم ليني بريل، ولذلك إعتبره عقلا « سابقا على المنطق prélogique » .

وإذا كان ليني بربل قد إنشفل بمشكلة قوانين الفكر، فقــد إلتفت « هوبيروموس » إلى مسألة التممورات والفضايا والأحكام، وتفسير ناك المسألة من وجهة النظر الإجتماعية، وفي ضوء نظرية عامــة للتممورات السحرية.

ولذلك عالج « هويير وموس Hnbert Et Manss » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق ، وبالإلتفات على وجه الحصوص إلى فكرة « ألمانا Mana » ، ومدى إرتباطها ، يمخطف التعمورات المقلية البدائية ، بحيث يبدو أن منطق ألمانا السحرى هو الذي يضي على الأحكام والقضايا معقوليتها ، ويبطل في نفس الوقت إدعاء عدم معقوليتها ، حيث أن « ألمانا » في زعم « هو يروموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعلق بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « المانا السحرية ، دور ، الرابطة Copula » في بنية القضية المنطقية البدائية .

وبذلك تصبح فكرة المأنا عند « هوييروموس » هى أساس الحكم ، وهى مبعث الرابطة المنطقية التى تربط ما بين موضوع ومجول ، وتكون الأحكام المنطقية هى وليدة التصورات الجمعية ، كما أن طرقى القضية إنما يتألفان من تصورات جمعية . وبذلك أعطاما « هو بيروموس » أصولا إجتماعية لفكرة التصورات والا حكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقى ، فاذا بها تبحث في نطاق عام الإجتماع .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دوركايم » حين وقف من المنعلق موقفا خاصا ، وحين ألم بأطراف مسائله المتفرقة ، وفسرها جميعا فى وحدة مذهبية ، وأجاب عنها فى نظرية واحدة متسفة .

ولقد ذهب دور كايم إلى أن المنابع الاجتماعية هي المصادر الاولية، لمركانتا وتصوراتنا المنطقية، لان الانسان ليس منفردا في مواجهته للطبيعة، حيث أن المجتمع قائم دون شك بين الانسان والعسالم. ولذلك كانت عمليات الادراك والتصور، هي مشوبة بعناصر إجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعي للانسان، حيث تتأثر العمليسات المنطقية وتشكل نظرة الانسان إلى العالم الطبيعي حين تصدر أسحكامه وقضاياه من خلال نظرته إلى عالمه الإجماعي ، فمن المجتمع ، قد وردت على الإنسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها. وبذلك تستمد الأحكام المنطقية ، أصولها ومصادرها من المجتمع ، كما تستند أيضا إلى المجتمع من حيث عمومها وقبليتها، يممئي أن «الإطارات المنطقية» ليست إلاشكلامن أشكال «الاطارات الاجتاعية » السابقة عليها في الوجود .

ولذلك لم يتحرج دور كايم ببراعة جدلية فائقسة يتسم بها مذهبه السوسيولوجي، من أن يعلن أن المنطق الفردى هو ناشى، بالضرورة عن المنطق الجمعى. ففكرة التناقض وهى من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها إجتهادا عقليا يقوم به الانسان، وإنما تنشأ أصلا عن ذلك التعارض للاجتاعى، بين ما هو « مقدس » وما هو « غير مقدس » ، وفي ضو، ذلك التمايز الدينى ، استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطق، مرجعه إلى المجتمع وإنفاق الجماعة أو عدم إنفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة إجتاعيسة ونسيبة تختلف باختلاف الشعوب والحضارات . حيث أن الحقيقة في الشهال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب .

وعند دوركايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من النشأة الاجتاعية عيث يرد معنى الذاتية إلى فكرة الشخصية ، فذكر أن هوية الشخص أو ماهيته ، إنما تتحدد طبقا لما هية أو هوية توتمية ، حيث تتمركز شخصية الانسان أو ذاتيته ، حول توتمة أو « قرينه الحيوانى » . وبصدد مسألة التصنيف إلى أجباس وأنواع ، رفض دوركايم حلول الفلسقة ، وعالج فكرة « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف .

فمن المجتمع ـ في زعم دوركايم ، صدرت نماذج التصنيف المنطق ، وإستنادا إلى التنظيم البنائي للاشكال المورفولوچية الداخلة في البناء القبلي ، تنبعث قوالب التنظيم المنطق ، ولذلك كانت الأشكال القبلية والعشائرية هي النماذج الأولية ، التي يفضلها يقوم التنظيم والتصنيف ، وهن ثم تنجم عليسة التصنيف المنطق للاشياء choses ، عن طبيعة التصنيف الماجتماعي للاشخاص . hommes

والنظام التوتمى - عند دوركايم ، هو فى ذاته نظام تصلينى يحمل فى طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيت أن التوتم يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التى تندرج تحته بانتهائها وإنتسابها إليه . أى أن هنساك فيا يذهب دور كايم، صلة وثيقة بين فكرة « الفئات المنطقية» ونسق « الفئات المنطقية » وللنطقية البدائية إلى وعلى هذا الا مساس يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا إستمرنا لفة أرسطو - هو سور توتمى ، يتحدد وفقا لختلف الا شكال والا نساق المبتائية للقبائل البدائية .

وإذا إستخدمنا لفة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتاعية وما صدقاتها ، فان مفهوم القبيـــــلة يستفرق «كل» أفراد الاتحادات والمشائر ، كما يصدق مفهوم الاتحاد على «كل أفراد العشائر »، وبالتالى تكون القبيلة والاتحاد العشيرة ، هي حدود إجتاعية ومنطقية ، وهي مصدر « التسوير المنطق » . ولذلك يقول دوركايم في فقرة هامة :

« إن الحدود والمراتب المنطقية ،همى»
 « فى الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب»
 « الاجتاعية » .

كا أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد ﴿ الجنس والنوع ﴾ ، لاتفهم إلا في ضوه الروابط الاجتماعية ، التي تربط بين أفراد الاتحاد والعشيرة ﴾ ، ومن ثم كانت الاتحادات هي ﴿ أُوائل الا جناس ﴾ وكانت العشائر هي ﴿ أُوائل الا نواع ﴾ . بمني أن التنظيم المنطقي كان في بادي، أمره ، غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي، من حيث أن «نظام العالم» وطبيعة الكون ، هي صورة مطبوعة عن «النظام الاجتماعي» و أنساقه .

وجلة قول الاجتماعين، أن وجهة النظر الاجتماعية، إنما إستطاعت أن نفسر مشكلات المنطق، وأن تحرره من أصوله الفلسفية. وبعبدارة أخرى، حاول دوركايم أن يحل علم الاجتماع عن المحاولات الميتافيزيقية، التي طالما حاولها المناطقة، حين إكتشف علم الاجتماع منابع إجتماعية للتصورات والقضايا والأحكام، ومصادر جعية للذاتية والتناقض والنصنيف وتسوير القضايا المنطقية.

ولكن وجهة النظر الاجتماعية في ميدان المنطق لم تسلم من الانتقاد ، وتعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وفير الاجتماعيين فلقد حاول و كونت » بصدد معالجته لشكلة مناهج الفكر ، أن بستقل بالمنطق الذي هو و علم التفكي » ، وأن يجمل منه و علما وضعيا » ، حين يتخلى عن معياريته المعهودة منذ أرسطو ، ولكنا ينبغى أن لا نفغل تلك للصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالمينافيزيقا ، فالمنطق هو لباب الفلسفة وجوهر المينافيزيقا ، كا لا يمكن إقامة أي شكل من أشكاله الوضعية أو الراضية إلا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

حيث أن النزعة الوضعية في ذاتها، إنما تحمل فيطياتها هدفا ميتافيزيقيا

خالصا ، حيث أنها نزعة «متعالمة» تتطلع الهرتكوين فلسفة للعلم، إستنادا الله منطق التجربة . على الرغم من أن العلم ليس هو اللون الوحيد المعرفة كا يزعم الوضعيون . وإذا كان «كونت » قد نظر إلى الميتا فيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي ، إستنادا المي قانون للحالات الثلاث ، نقول إن «كونت » كان فيلسوفا على الرغم منه ، على حد تعبير جنزبرج، اذ أنه بشرع للمنطق وتطور مناهيج الفكر، فيطلق قانونا ميتا فيزيقيا خالصا لايستند الى الوضعية في شي» .

ولقد هوجمت كتابات (ليقى بريل » التى تشرع للمنطق البدائي قانو نا غريبا ، يجمـــل من العقلية البدائية ، عقلية متخلفة منطقيا ، تفغل عن مبدأ عدم التناقض ، وتخلط بين الائشياء خلطا فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقى .

و من هنا إعترض على كتابات ﴿ ليقى بريل ﴾ ، كل من ﴿ برچسونِ ﴾ و ﴿ شميت و رادين و روبرت لوى Lowid ﴾ .

وذهب «برجسون» الى أن «بنية الفكر تبقى هى هى لانتغير»، فلاتما يز بين الفكر البدائى والمتحضر، الافى المادة والتجربة الق يكتسبها الانسان من مجتمعه، تلك المادة الاجتهاعية التى بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فزحمت عليه طبقات كثيفة من العادات .

ولكنا إذا إنتزعنا من الإنسان تلك القشرة السطحية ، لوجدنا في أعماقه بنية الفكر الصورية نظل كما هي في حالها الا ولي، دون تغيير أو تبديل . وذهب وشميث » _ الى أن « ليثمي بريل » ، قــــد أخفق في دعوا. التي تتماق بمسألة التفكير السابق على المنطق، اذ أن ﴿ لَيْثَى بريل ﴾ لم يحدد ﴿ نسقا تاريخيا ً ﴾ بفضله تتر تب المجتمعات في تتابع زمني، حتى يتضح لقا من خلال هــــذ! النسق التاريخي مختلف مظاهر أو تطور التفكير واللامنطق ، حيث يستحيل علينا القول ﴿ بمنطقية ﴾ أو ﴿ سبق منطقية ﴾ العقلية البدائية ، دون أي تحديد سابق لها . كما غاب عن ﴿ ليڤي بريل ﴾ ، أن هناك الكثير من أشكال النفكير الغيبي والسابق على المنطق ، حين تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة ، إذ أن هناك آثاراً خرافية للسحر مازالت عالمة حتى اليوم في جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الحاسم لإفتراضات « ليڤي بريل » عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن إلا أن يكون نقداً في مستوى فلسني بحت، وفي ضوه برجسون نقسه، الإنسان واحد بعينه، لا يختلف منطقه قديما أو حديثا ، وأن الفكر الإنساني أيا كان لا يستطيع أن يتخلي عن النفكي بقانوني «الذائية وعدم التناقض» . فالمقل أو الذكا من حيث هو كذلك واحد في كل الأجيال، ولذلك فان إفتراضاكا فتراض فلا يختلف البدائي عن المتحضر، إلا في المادة أو التطبيقات المختلفة ، لقانوني «الذائية» و «عدم التناقض» .

* * 4

وإذا إنتقلنا إلى مساهمة «هو بيروموس» بعمدد التصورات والقضايا والأحكام، وتفسيرها لنلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السعر وقوانينه إستنادا إلى سيادة وجهة النظر الإجتاعية ، فى الكشف عن مصادر إجتاعية لتصوراتنا وأحكامنا . نقول لقد جمل «هوبير وموس» من السعر ظاهرة إجتاعية ، على حين أنه أمر نميبى نحت ، لا علافة له بعالم الظواهر التى هى موضوع العلم الوضعى .

إذ أن فكرة (المانا » باعتراف (مارسيل دوس» نفسه ، فكرة غادضة شوهاه ، كما أنها ليست عقليسة أو منطقية ، فكيف تكون نلك (المانا » _ هذه الفكرة اللامنطقية _ رابطة فى بنية القضية المنطقية ، على ما يدعى و هو بيروموس » ?! وفى أى صورة يشاه « هو بيروموس » أن يؤلفا و شكلا » من القضايا المنطقية ، تلمب فيه « المانا » دور الرابطة ؟!

قى الواقع _ إن علماء الإجتاع الذين هاجموا الميتافيزيقيا منذ البداية ، قد وجدناهم فى آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شقى المصلات بين هـذا العالم الفيبى الحالص ، ايربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهذا يمكن جوهر إعتراضنا وإنتقادنا ، بصدد ربط المنطق بالسحر . ولقد إعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتاع على هذا المسلك المغرب الذي سلكه « هوبيروموس » وسلفهما « جيمس فريزر » .

فلقد رفض و جورثیتش » مختلف وجهات النظر التی قال بها کل من و فریزر » و « کودرنجتون Codrington » ، و « هویی وموس » بصدد نظریة السحر . کما أنکر « جورثیتش _۱» فکرة « المسانا » ، تلك الفكرة التی أضنی علیها « هویی وموس » طایع القداسة والقهر، نجدها عند « چورثیتش » مجردة عن تلك المهانی ، إذ أنها فكرة « فوق طبیعها

Surnaturelle ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات .

ولقد إعترص الأب شميث على فكرة ﴿ العليسة السحرية ﴾ ، ورفض ﴿ برجسون ﴾ ، وأنكر زعمها ﴿ برجسون ﴾ ، وأنكر زعمها في أن الاعتقاد بالمسانا ، بمعنى أن تعمور ﴿ لما نا هو المقدمة الضرورية والقضية الأوليسة التي تكونت في بنيسة الفكر البدائي ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التعمور القالمي والسابق .

و إرتكانا إلى هذا النهم ، توهم « هو بع و موس » أن أساليب السحر وتجاريبه ، إنما هى تطبيقات عملية لمبادى. منطقية مشل : « الشبيه يؤثر فى الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » . ورفض برجسون تلك المبادى. الوهمية وأنكر تلك القوانين الظنية التى صانحها علماء السحر . فلا شك أن تلك المبادى، قد تصلح فى تصنيف العمليات السحرية . ولكن ذلك لا يعنى مطلقا أن هذه العمليات مشتقة من تلك المبادى. .

ويتضح من إعتراض برجسون ، أن تلك المبادى، والقوانين التي صنفها « هو بير وموس » قد تفيدنا في التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح إطلاقا في نفسيرها . بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك القوانين . حيث أث كذب النتائج التي نفضى إليها تجاريب السحر وأساليبه ، إنما نبين بشكل واضح للذكاه البدائي خطأ تلك القوانين وزيفها . كما ويكمن السر فى تصديقنا لعمليات السحر وتجاحها، إلى أن الإخفاق فى عملية من عملياته، إنما يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة، وهذا وهم كاذب، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت.

وهكذا إعترض برجسون على موقف « هوبيروموس » بصددنظرية السحر والقضايا السحرية . ثم إن هنسا أيضا إفتراضا لا يقوم إلا فى وهم هذين الكانبين لتبرير أثر المجتمع فى قيام التصورات والا حكام . وكان الا ولى أن يقال، إن المقل الانسانى يجرد معانى الا شياء ،ويضع الا الفاظ ويربط بينها فى أحكام ،طبقا للقوا نين المنطقية، دون ماحاجة إلى أن يكون ساحرا ، وقبل أن يكون ساحرا ، فما دام الانسان يعقل ، ويتكلم ويحكم بعلمه ، فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

* * *

ولاشك أن وجهة النظر الدوركايمية فى الأصول السوسيولوچية للفكر المنطق، لهى جديرة بأن ينظر إليها المناطقة بمين الاعتبار، وفى الواقع يعطينا دوركايم نظرة شاملة للحلول الاجتهاعية لمشاكل المنطق، حين يعالج فى ضوء مذهبه السوسيولوچى، وبخاصة مسألة التصورات ومشكلة الحكم.

ولاشك أن مشكلة الحكم والتصور ، هى مشكلة عريقـــــــة فى الفكر الميتافزيقى ، فقد سيطرث على كل الفلسفات الكبرى ، بحيث نستطيع أن نقول مع «سياى» وبول «چانيت» : « ليست هناك مسألة إحتلت مكانا بارزا فى تاريخ الفلسفة مثل ما إحتلت نظرية التصور » .

ويمكننا أن نستمرض حلول الفلسفة بصدد « نظرية الحكم » ومشكلة

التصورات. فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعانى التى متاز بالكلية والعموم ولاتخصى فردا بالذات 17 فذهب أفلاطون، إلى أنها لابد أن تكون «مثلا» سبق أن شاهدناها ، وذهب أرسطو، إلى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعى ، ومن ثم جاءت الا جناس والا نواع. ورأى الاسميون ، أن التصورات لاوجودلها ، وإنما هناك فقط الا لفاظ العامة. ورأى الديكاريتون ، أن الكثير من التصورات ، إنما هو «فطرى» في الذهن.

وبازا، هؤلا، وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون إنه لاشى، فطرى في الذهن، وإن المعانى إن هى إلا إحساسات جاءت من التجربة ولكن التجريبيين المناخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكال التفسير التجريبين المناخرين في التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبين المناخرين بيان كليتها وهمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، إعتبارات مستمدة من نظرية تطور الاجناس، فقالوا إن المعانى إنما أصبحت كلية في النوع الانساني ، وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظساهرة بيولوجية .

وقى ضوء هذا نجد أن الاجتماعين ، يربدون إضافة تفسير إجتماعي لا صل هذه التصورات في المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الا حكام ، فمن المعروف فى التفكير الفلسنى منذ القدم ، أن العقل لا يستطيع أن يفكر ويتقدم، إلا بربط التصورات فى أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، إن الإحكام انما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والهمولي ,

وقال أرسطو ، إن الحكم إنما هو ممكن ، لان الموضوع يندرج في تعمور المحمول لعمومه ، وقال الميفاريون باستحالة الحكم أصالة .

وفى الفلسفة الحديثة - نجد أن « التصوريين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أى التصورات ، انما هى متضمنة بعضها فى بعض، وما علينا الا أن نلتفت اليها بالبداهة و « الحدس» فنستخرج الا حكام . أما « التجريبيون » ، فقد قالوا إن الا حكام إنمسا ترتبط أطرافها ، أعنى المحمول والموضوع بقضل ظها الهداء التداعى السيكولوچية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و وكانط » يعارضهم بقوله ؛ إن العلم يقوم على الا حكام ، ولا يمكن أن يقوم على عبرد التداعى الحسى ، ولا بد أن تكون هذه الا حكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن ، بمقتضاها ترتبط أطراف الا حكام ، إرتباطا كليا وضروريا ، مما يصون قيمة المعرفة العامية ، ويرفعها عن مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العامية ، واذلك مز وكانط » بين ما أسهاه و بالا حكام التحكيم الا واله مي و هو الا حكام التحكيم التحكيم

وبعد هذا الاستطراد الناريخي السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الا حكام .. وهي الفعل الا ساسي الفكر ، فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أو يحكم .. يربدون أن يرتدوا حتى بهذه الا حكام المنطقية الى المجتمع !! ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا في الا صول الاجتاعية للحكم والتصورات .

فى الواقع _ لفد حاول المذهب الاجتماعي الدوركايمي ، كما هو الحال في كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسق ، أن يهدم المذاهب السابقة عليه وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا. ولذلك إعترض دوركايم على مواقف الفلسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية إنما تنمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، إذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن إحساسات متفيرة ، كما أنها في الوقت ذاته تتمرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما .

كما إعترض دوركابم أيضا ـ على المذهب العقلى ، وأنكر تلك القبلية التي يقول بها كانط بصدد ضرورة الا حكام وعمومها ، إذ أن المجتمع فى زعم دوركايم بلعب دور أساسيا فى تشكيل تلك الا حكام ، حيث أنها تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع .

والمجتمع عند دوركايم ــ هو أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هي ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الا حكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، إذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دوركايم إزا. موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع في الا *خطاء ، فان كان المجتمع في زعمه ، هو المبيط الوحيد لتلك التصورات، على إعتبار أن للمنطق الجمعى طريقته الخساصة في التفكير . فاننا في الرد على دوركايم , نتساءل مع برجسون _ بأننا اذا سلمنا بوجود التصورات المحمية المشتركة بين الا *فراد ، تلك التصورات التي تتمثل في اللغة والتقاليد _ ولكن . كيف يتمارض المنطق الفردى مع المنطق الجمعى ؟! وكيف نلحظ في الله المبين حين يصطدم ذكاه الفرد بعقل الجماعة ؟!

و لقد إنتقد (يول موى Paul Mouy » نظرية الأحكام عند الإجتماعيين من حيث أن الفكر الذى ينشد وجه الحق، إنما نخضع لقو انين المقلو مبادئه المجردة ، دون الخضوع إطلاقاً إلى إتفاق الجماعة . إذ أن تفكير الإنسان على المتحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة . والحكم عملية ذاتية ، تعبر عن حقيقة داخلية ، من حيث أن الحكم ، هو نتاج للشاط المستقل للكائن المفكر ، بعيداً عن معايير الجماعة .

ولقد إعترض « بيتريم سوروكين » على فكرة الأصل السيوسيولو چى لمقولات الفكر الإنسانى ، وهى أهم وأعم النصورات الهامة، وأنكر «زاعم دوركايم بصدد هـذا الا صل الذى يشير الشك والربية ، إذ أن المقولات المنطقية الرئيسية ، إنما هى واحدة بذاتها فى عقول الفلاسفة ، ونجدها كما هى نفسها عند «كونفوشيوس» و « أرسطو » و « نيوتن » و «كانط» و « باسكال » . فكيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها فى عقول الفلاسفة ?! على الرغم من إختلاف شعوبهم وثقافاتهم ?! .

ولا شك أن هذا الإعتراض الذي ساقه « سوروكين » ، إستطاع أن يضعحداً لإدعاءاتعلم الإجباع، بصددسيوسيولوچية مقولات الفكر والمنطق.

وفى الواقع ــ لقــد جاه علم الإجتاع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشنى الفليل ، وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس الإجتاع أن تمتد تلك المساهمات السيوسيولوجية إلى مسائل أخرى تنصل بالا شكال الجديدة للمنطق المعاصر، بدلا من إقتصارها على القليل المبتسر من مشكلات المنطق المكلاسيكي .

حيث أننا بعد إستعراض موقف الإجتماعيين من بعض مسائل المنطق،

رأينا أنهم، قد تطرقوا إلى تناول أجزاه طفيقة من المنطق فى ضوه إنجاههم، بينا ظلت أهم أهداف المنطق ومسائله، أعنى قوانين الاستنباط والاستقراء، ومعالجاتها الرياضية، وهذا هو جاع المنطق، ظلت هذه كلها بعيدة ـ خارج نطاق بحثهم ـ مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته فى إستيعاب المنطق.

وبالتالى فان كل ما هو منطقى حقيقة ، فى علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد من قدرات هذا العام فى إعطاء أى تفسير لجوهر المنطق ولبابه .

بحيث يبدو ، أن مجهود الاجهاعيين ، ليس إلا مناوشة أو غزوة يسيرة هيئة على حدود المنطق ، لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه ، فلا بزال المنطق حصناً مفلقاً دونهم .

وهكذا نرى _ أن حصر المشاكل المنطقية التى تناولها الاجتاعيون على إختلاف مشاربهم ، وهنى مسائل وردت متفرقة فى كتاباتهم ، ومناقشاتهم لها ، ومعرفة الحدود التى وقفت عندها مجهوداتهم ، ومعرفة أهداف المنطق الحقيقية التى لم يتطرقوا إليها ، كل هذا جانب من اهم نتائج هذه الدراسة التى جلوت فيها موقف علم الاجتاع من المنطق .

. . .

ولم يقتصر علم الإجتاع على مساهمته فى ميدان المنطق، وإنما تطرق إلى ميدان للمرفة والمقولات. فتناول بذلك أهم أجزاه الفلسفة العامة، وإقتحم ممقلا هائلا من معاقل الميتافيزيقا . بالكشف عن أصول إجتاعية للحقيقة، وباماطة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمية لمقولات المعرفة .

فأضاف علم الإجتاع إلى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة، وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين رقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها .

فبصدد المقولات _ حاول دوركايم _ أن يتتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر ، وذهب إلى أنها مشبعة بعناصر إجتاعيـة ، حيث أننا _ فى رأيه _ إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلاً منهجيا ، لوجدنا فى طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت فى جوف الدين وأحضانه .

والدين سعند دوركايم ليس كناه شي، يتصف بكونه إجتاعيا ، حيث أن التصورات الدينية تعبر عن حقائق جمية ، كما أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يثير في الحماعة حالة عقلية عامة . يمنى أن طقوس الدين وشعائره هي في حقيقة أمرها ـ أنماط من السلوك بمقتضاها يعدل الفكر ، وهي أساليب للعمل ، يستوحيها الإنسان من عقل الجاعة .

وبذلك يكون الجمعىعند دوركابم ــ هو الإطار الذي يحوى في طياته الأصول الأولية الق تهبط منها مقولات الفكر الإنساني .

فان تصورنا للزمان مثلا ، لا يمكن أن يكون فرديا ، حيث أن الزمان ليس « زمان الذات الفردية » ، ولكنه « الزمار للانهائي المطلق » ، باعتباره ديمومة لا تنقطع ، وذلك هو الزمان الإنساني الجمعي ، الذي تفسره تواتر طقوس الدين وشعائره .

 المكانية ، هي في جوهرها وسائط غير متجانسة . ومن ثم فلا يصدر عــدم النجانس القــائم في المواضع والأجزاء المــكانية ، صدوراً ذاتيا أو قبليا ، فالمكان ــ عند دور كايم ــ وسط نسبي ، يحــــدده موقف الفرد في المكان الذريقي ، ويفرضه موضع الإنسان في المكان الإجتماعي .

ومن ثم فلا يدرك الانسان ﴿ مكانه ﴾ إدراكا عقليها مباشرا ، وإنحها يدركه بفضل وسائط إجبّاعية لابد من عبورها ، حقى يستطيع أن يقفهم حقيقة العالم الحارجي . وعلى هذا الأساس يكون المجتمع هوالمصدر الحقيقى للدراك المكانى، ومنخلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ، يصل الانسان إلى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

فني المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل في مختلف الأنحيا. والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون في سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعي ، الذي يصدر أصلا ـ لا عن الذات ـ بل عن المكان القبلي والعشائري ، ذلك المكان الذي يحدده طوطم العشيرة . فالشال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة في الشال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة في الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست إجتماعية بصورتها فحسب، بل إنها إجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها في الحسواه .

* * 4

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الأنثرو بولوچية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهــة النظر البنائية ، حيث حدثنا ﴿ إِيمَّا نَرْ بريتشارد ۽ عما يسميه وبالزمان البنائي ۽ و و المكان البنائي ۽ .

و بصدد فكرة الزمان يميز ﴿ إِيثَانَزِ مِريَشَارِد ﴾ بين ﴿ الزمانِ البنائي ﴾ و ﴿ الزمانِ الربانِ الزمانِ البنائي ۔ ذلك الزمانِ الكللِي الذي يطرأ على النسق الإجتماعي ، وهو زمان تغيري يلحق بملامح البنساء الإجتماعي ، لأن الزمانِ البنائي هو الزمان كحركة تغيرية ونقدمية لها أثرها على سائر البناء الإجتماعي .

أما الزمان الإيكولوچي ـ فهو ذلك الزمان الذي يتماق بحركة العلاقات الإجتماعية الثابتة ، التي تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى، وبين مختلف البدنات والعشائر . كما أن الزمان الإيكولوچي للمشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية و تتابع السنين ، تلك الأحوال الزمانية المتكررة التي يقف إزامها المبدائي موقفا خاصا .

ومن ثم تكون لديه فكرة واضبحة عن نتابع الزمن في مجتمعه، ومعرفة عامة بما مضي من زمان إجتاعى ، بفضلهما يستطيع البدائي أن يتنبأ مقدما بما يحدث، فينظم حياته الإجتاعية طبقا لفكرته الاجتاعية عن الزمان الماضى والزمان المستقبل .

ولقد منز و إيثانز بريتشارد » أيضا ، بين و المكان البنسائي » و « المسافة البنسائية » . إستناداً إلى تصنيفه لأنساق البنساء الاجتماعي النوبرى ، وحاول « إيثانز بريتشارد » أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعي للنوبر ، إلى أصول تلك المقولات التي يسميها « بالمقولات السوسيو مكانية » .

ولقد قصد ﴿ إِيقَانَ رِيتشارد ﴾ بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الإجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والمشائر والبدنات ، ولذلك تخطف المسافة البنائية ، باختلاف للكانة التي تحتلها مختلف المشائر والبدنات . كما تعددت أشكال للسافة البنائية ، فهناك والمسافة السياسية »، و «المسافة فها بين طبقات العمر » .

. . .

ولم يقتصر الإجتاعيون على تفسير مقولتي الزمان والكان، وإنما تطرقوا إلى ما هو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الإجتاعي لفكرة العلية . على إعتبار أنها ليست فكرة قبلية في الذهن، وإنما يستميرها الانسان من حياتة الجمية ، ولذلك إكتشف الاجتاعيون أصلا إجتاعيسا لفكرة العلية ، إستادا إلى فكرة والقوة الجمية » ، التي هي عندهم المحل الأول لفكرة والقوة الفاعلة » ، تلك التي تنبئي عن أصول بدائية دينية ، وتعمل بفكرة المانا ، يمني أن فكرة والمانا » هي الأصل الاجتاعي الأول، الذي عند صدرت فكرة السبية .

ولقد ألقت الدراسات الاجتاعية بصدد فكرة و المدد » ضوءا جديدا لتفسير أصولها ومصادرها ، على إعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هى شأنها الآن ، بما تتميز به من التجرد والعموم . فلقد درس وليثى بريل » فكرة العدد ، في ضوه اللفات البدائية ، كابؤ كد بوجود الأعداد الثلاثة الأولى في كثير من الشعوب البدائيسية ، وإعتبر وليثى بريل » الأعداد وصيفا مشخصة » تمير عن موضوعات إجتاعية ، وفي زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، في تاريخ اللفسية ، من مظهرها

البدائى الساذج إلى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال فى اللفات المعاصرة .

ولقد أكد ﴿ فرانز بواس› ، أن فكرة العدد عند الاسكيمو، محدودة ضيقة إلى حد كبير ، ولا نتمدى مجرد الأعداد البسيطة. وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المفلقة ، أفبتت المدراسات الاثنز و مولوچية أن فكرة العدد ، فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كما تتسمى الاعداد بأسما، مختلفة طبقا لنوع المعدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية ، مثل العد بالاصابع أو بمقبض اليد أو بالاصداف أو بالحيوب .

وإستنادا إلى تلك الدراسات الاجتاعية ، نقول إن هنسباك أصولا إجتاعية لفكرة الهد ، تجملنا لانقتصر على مجرد الا خذ بالا صول الرياضية أو العقلية للا عداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

ونما يؤيد هذا الفرض الاجتماعي في رفضه للأصول الرياضية والمقلية لفكرة المدد، تلك الدراسات التي قام بها « مارسيل جرانيت » ، بصدد المضارة المسينية الفديمة ، حيث أكد «جرانيت » ، أن فكرة المسدد كما يتصورها الفكر الفربي ، تختلف في أصوف في الفكر البدائي عند قدماء المسينين ، فاذا كانت الثقافات الفربية تنظر إلى المسدد على أنه « صورة كمية » ترادف فكرة الكم ، فان المجتمع البدائي المسيني القديم ، ينظر إلى المدد على أنه « صورة كمية » لانتصل بفكرة الكم ، ينظر إلى المدد على أنه « صورة كمية » لانتصل بفكرة الكمة .

بمعنى أن الكم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره وكما عجردا به و إتخا هو شيء عاطنى أو غيبي ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة ، و بالتالى فهم يقسمون الا وقام إلى أعداد تبشر بالحظ والسعادة ، وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

* * *

وما يعنينا من كل ذلك ــ هو أن المقولات ، من صنع المجتمع ، ومنه هبطت إلى الانسان ، فان فحكرة و الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة و الجنس البشرى » ، ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتاعية ، كما أن الموضع الذى حلت فيه القبيلة ، هوالذى جاء بمادة مقولة المكان، والقوة الاجتاعيــة هى النبط الا ول لمفهوم القوة الفاعلة التي هي المنصر الكامن في مقولة السببة .

و هكذا فسر الاجتاعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، على إعتبار أنها جميعا من ظواهر المجتمع ، وتعبر عن أشياء ذات طبيعة إجتاعية، وتلعب دورها الا كيد في الفكر والمعرفة . كما تستمد مصادرها عن بنيسة الفكر الجمعي .

* * 4

تلك إشارة عاجملة عن موقف علم الاجتماع من مسألة مقولات الفكر الانسانى ، إلا أن الاجتماعيين قد تطرقوا أيضا إلى مناقشة وتفسير الشكلة الابستمولوجية ، ومن تم صدر علم إجتماع المعرفة - كى يحل بديلا عن الابستمولوجية التقليدية ، تلك التي إنحصرت بين قطبي الذات والموضوع،

لحُماولت وجهة النظر الجديدة فى سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكَّد على تلك المعلاقة القائمة بين معايير الفكر وإحتكاكها بالموامل الثقافية والإجماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتغيير مقاييس الفكر الفلسنى ، فتمردت على تلك الحدود الفاصرة التي إنحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها في زءم الإجتاعين قد بدأت في الذبول حين توقف النظر في التفاسير الكلاسيكية للمورفة ، فلقد تجمدت الفلسفة في موافف بعينها دون أن تبرحها، وظل الملاسفة سجناه أفكارهم ، لا نهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسنى من خسلال هذا التاريخ المنافية في المنافية .

ولقد أخذ ﴿ مانهام ﴾ على الفلاسفة أنهم حين نظروا في العرفة ، فاتما يرتدون إلى ما في أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة ، وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، على الرغم من أن هناك في زعم مانهايم، عبالات عصية تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة . إستنادا إلى دراسة المجال السوسيولوچي الذي بفضله يمكن في رأيه ، فهم الا صول الإجتاعية للفكر والمعادر الناريخية للحقيقة .

وذهب « ورنرستارك » إلى أن فلاسفة المعرفة ، قد ألفوا النظر إلى اللذات المدركة على أنها « الإنسان الفرد أو الإنسان المنعزل » ، فالتفتوا فقط إلى « الانسان الصورى الخالص » . ولقد كانت آفة « كانط » من وجهة نظر « ورنرستارك » أنه لم يكن واقعيا في نظرته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة إلى « تصورية تركيبية » ، ونظر إلى العقل على أنه « عقل خالص » ، وإلى الانسان على أنه « كائن عبرد » بلا تاريخ .

على حين أننا لانجد فى زعم و ورنر ستارك ﴾ إنسانا عبرها على الإطلاق ، كا يستحيل علينا أن تجد عقلا خالصا ، فلا يوجد فى الواقع الا الإنسان المشخص أو التاريخي، الذى نشاهده و ندرسه من خلال إحتكاكه بالآخرين، والذى يتأثر عقله بمختلف الما يبرالاجاعية ، وتصاغ شخصيته فى قالب ثقافى أو فى صورة اجتاعية .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة ، مصححا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة ، حين يظهر خطأ النصوريين والمتساليين ، الذين نظروا الى المقلل الانساني على أنه «عقل وحيد منعزل » ، يتميز بما يحويه من مقولات إستاتيكية ثابتة . كما يظهر أيضا خطأ الحسيين والتجريبيين الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

و لكن سوسيولوچية المعرفة تصحح نظرات الفلاسفة ، فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعابير الفكرية التي بكتسبها من المجتمع ، والى الادراك الحمى للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتباعية ، من حيث أن الانسان المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكا أنما ألقى فى هذا العالم ، كما أنه ليس كائنا غربها منعزلا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده .

ولقد إستند علماه اجتماع المعرفة ، بصدد بحثهم عن سوسيواوجية الحقيقة ، الى المهمج التارخي ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تماك و المتغيرات التاريخية ، التي تطرأ على مقولات الفكر الانسانى ، تملك التي نظر اليها «كانط» على أنها «صورية الشكل» فارخمة المضموري ، وإستنادا الى هذا الفهم الصورى شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستانيكية الثابتة .

وإزاه ذلك الاتجاه الكانطى أثار «ولهلم جهروسانم wilhelm Jerosalem» كثيرا من الاعتراضات التى يؤيده فيها « ماكس شيلر » . ولقد ارتكزت تلك الاعتراضات على تهافت قائمة المقولات التى وضعها « كانط » ، من حيث أنها ليست الا فائمة لمقولات الفكر الاوروبي التى تمخض عنها العصر الكانطى .

ومما أيد هذا الانجاه في علم إجتماع المعرفة ، ظهور كتابات ﴿ كارل ماركس ﴾ ، التي أكدت أن المقولات ليست خالدة ، بل انها تتفير و تتبدل، حين تصدر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية . وبذلك أكد ماركم الدورالتاريخي والاقتصادي في تشكيل مقولات الفكر، على اعتبار أنها أفكار دينا ميكية متفيرة ، تصدر عن البناء الطبقي التاريخي المتطور ، حيث يصبح للتاريخ و حده أثره الحاسم في تشكيل التصورات والايديو لوچيات.

中 中

ولقد كانت لتلك الكتابات الماركسية صداها في الدراسات اللاحقة ، في ميدان سوسيو لوچية المعرفة ، وبخاصة عند ﴿ ماكس شيار ﴾ و ﴿ كارل مامها يم ﴾ . فلقد التفت شيار في تفسيره المعرفة ، اللي ذلك البناه الأسفل الذي يسميه ﴿ بالبناه المحركة ﴾ ، الذي يعني به ﴿ مجرع المدوافع المحركة المنظم الثقافة ﴾ ، والعوامل المفيرة الأشكال المعرفة والمقولات ، وتلك المدرافع الي يعنيها ﴿ شيارٍ ﴾ ، هي في الواقع دوافع سيكوبيولوچية تكتنفها

الكثير من القوى السوسيولوچية ، مثل دافعية و الجنس و الجوع والقوة » ويسميها شيلر بالحوافز ، وكابا عناصر سيكواو چية أو قوى بيولو چية ، ويسميها شيلر بالحوافز ، وكابا عناصر سيكواو چية أو قوى بيولو چية ، وهي جميعا ، تمثل فى زعمه ، الدوافع الا ولية والحركة للفكر و المعرفة . وإرتكانا الى هذا الزعم ، فان كل فكرة عندوشيلر »، لاتستند فى أساسها الموضوعي إلانى كونها فى البناء الا "سفل ، والاتحولت الى نزعة بوتوبية ، وأصبحت فكرة عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية . حيث أن تلك الفوى البيولو چية والدوافع السفلي، هى الى تخلق الأفكار، وتصدرعنها أشكال المرفة الميانيات الكامنة لا تتحول إلى وفاعليات ، متغيرة متحركة، ولا تتحقق فى عالم الواقع ، إلا بفضل قادة الفكر ، ورواد العلم والثقافة .

و هكذا يؤكد « ماكس شيل » ، على تلك الميول والقوى السفلية ، التي تفتح في زعمه « نوافذ الفكر والمهرفة» ، والتي تطرق الأبواب الوصول إلى « الروح » ، كما ينبغي في نفس الوقت ، توافر صاحب المقل المحلاق ، أو الروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ، ويطرق تلك الأبواب ، حتى تتحول الفوى السفلي الكامنة ، من عالم القوة والإمكان ، إلى عالم الفعل والتحقق ، فتنفتح بالتالي ، تلك الإمكانيات المفلقة ، وتنطاق تلك القوى الحيسة من عقالها .

و بستند « ماكس شيلر » فى ، سوسيولوجية المعرفة ، إلى الإنجسساه النمينومينولوچى ، حين يميز بين « الزمانى » و « اللازمانى » ، وحين يضع خطاً فاصلا بين « الجوهرى » و « الواقعى » . حيث أن فينومينولوچيا شيلر ، قد ذهبت ، إلى أنه باستطاعتنا أن تنوصل إلى إدراك الحقائق و فوق الزمانية » بواسطة « حدسي جوهري » .

ولذلك حاول شيلر أن يؤكد على تلك الخصائص الأبدية واللازمانية للفكر الإنساني، كما حاول أن يفسر المواقف السوسيولوچية والأحداث المتاريخية العينية المشخصة، بالنظر إليهـــا على أنها مجموعة متشابكة، من المعناصر اللازمانية.

ولذلك أصبح الانسان الجوهرى عند وشيل » ، كاثنا و لازمانيا » . على عكس الانسان الواقعى الذي يخفع للضرورة والتغير التاريخي ، نظرا لتسلط الظاهرات العقلية والتاريخية . فالانسان الواقعى إذن ـ عند شيلر ـ هو كائن زماني يخضم لفعل التاريخ ، وهو إنسان ديناميكى متفير، يتشكل باختلاف الثقافات والمجتمعات .

. .

ولقد كانت لاتجاهات وشيل » وكتاباته ، أثرها الحاسم في تشكيل عقلية وكارل مانهمايم » ، فلقد تأثر الفكر المانه يمى في علم الاجتماع بالماركسية ، و الاتجاه الفينومينولوچي الذي إصطنعه وإدموند هوسرل»، والذي شاع عند أتباعه من أمشال و چاسبرز » و « هيدجر » و « ماكس شيار » .

ولم يقبل ﴿ مانهـــام ﴾ كل ما جادت به مدرسة ﴿ هوضرك ﴾ ، حيث رفض ما تدعيه من إدراك المطلقات وحدس الماهيات. على حين أن الاتجاه للجاريخي في ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، إذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة . ولكن « ما نهايم » رغم ذلك ، قد قبل بعض النعاليم الرئيسية الني صدرت عن الموقف الفينومينولوچي ، وبخساصة فيا يتعلق بتلك الجهود و « الأفعال القصدية » ، والتي تقوم بهما الذات نحو إدراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، يمعني أن الذات لسكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوفر لديا « إتجاه قصدي » ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، وفض مكنونه وجوهره .

وإذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادى ، تقتضى أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظاهرات الفريقية بلفسة «الكم والقياس» ، ولكنا بصدد ظواهر العالم الإنسانى ، وما يتعلق بقيمة وأفعاله ودافعياته ، تلك الظواهر التي تطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظاهرات العالم الفيزيقي .

إذ أن قيم الانسان وأفعاله ، تقتضى منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها، أن نتخذ منها موقفا قصديا لفض مكنونها . ومن ثم إنتبــــد ما نهايم عام الاجتماع الوضعى ، ورفض ماجاء به من مختلف النتائج والحقائق .

وذهب و ما نهايم » ـ وهو صادق في هذا الذهب كل العبدق ـ إلى ان نقطـة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعي في عام الاجتماع ، تتركز في عدم إلتفاته الى ذلك الآبايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الإنساني ، وتتجلي في عدم الانتباه الى ذلك التبابن الفينومينونوچي بين ما يتحقق في العالم المادي من موضوعات جامدة لاحياة فيها ، وبين تلك الظاهرات الحية والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنيــة الثقافة وفي عهرى التاريخ .

وارتكانا الى هذا الا ساس - أنكر و مانها يم م الموقف الوضمى الا نه ينهض بدراسة تلك الظاهرات السطحية دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده فى إتجاه الموقف التينومينولوچى ، نحو كشف الحصائص الذانية للظواهر ، ولذلك حاول و مانها يم م و إستبدت به الرغبة إلى النفاذ فيا وراه السطح الفينومينولوچى، حتى يشاهد وجة الحقيقة بجردة عن مادة الظواهر ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

وتتميز نظرية المعرفة عند « مانها يم بنرعته التاريخية ، وإيما نه بفكرة النسبية ، وإبما نه بفكرة النسبية ، وباتجساهه الوظيق فى تفسير الظاهرات والأحداث الاجتماعية والتاريخية . حيث ذهب مانها يم إلى أن حركة التاريخ هى وحدها مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخي فى سعيه الحتمى الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة .

بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لايمكن فهمها أو الكشف عنها، إلا فى ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، ولذلك رفض هانها بم الموفف الدوركايمي الذي يقترض عقلا ميتا فيزيقيا أسماه « بالعقل الحممي »، يحلق بعيسدا فوق عقول الا فواد ، حيث يستوحى منه الا فواد أفكارهم وهشاعرهم .

إن الانسان الفرد ــ هو الكائن الوحيد الذى يستطيع التفكير، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوچية المعرفة المانها يمية،دون الرجوع إلى ميتا فيزيقا دوركايم التى تفترض عقلا جميا وهمها .

ولكن مانهايم لم يبدأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره الفكر والمعرفة على الكنه مانهايم لم يبدأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره الفكرة ، حين ينظر إلى الانسان التاريخي في مشاركته في الحياة الاجتاءية ، وفي إستجابته لها طبقاً لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتاءي عندمانها يم يمواقف موروثة في الفكر والعمل ، يمعني أن هناك مواقف تثير الفكرمن ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى إستجابات جاهزة من السلوك ، وأنماط سابقة من العكر بفضلها يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حيانه الاجتاعية .

كما يستند منهج البحث المانها يمى إلى وجمة النظر البنائيسة فى تحليله للمعرفة، وفى تفسيره للوقائع الجزئية بالنظر إلى سياقها العام، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلى النه هى جزء فيه، حيث أن البناء الاجتماعى والسياق التاريخي يضفيان على الظاهر ات والا عداث الجزئية معناها ومبناها، عمنى أننا لا يمكن أن تتصور الا حداث والوقائع فى عزلتها وإنزاعها من بنائها المكلى، وإنما نتفهمها فقط بالتحامها فى سياقها التاريخي والاجتماعي،

وجملة الفول _ قان كارل مانها بم ، بؤمن بفكرة التاريخ ، على إعتبار أنها فكرة ابجابية خالفة للفكر ، بمعنى و أن كل ماهو تاريخى هومعقول » لائن الممليات التاريخية ، انما تلمب دورا أساسيا فى سوسيولوچية الفكر، اذ أن تلك المعايات بفضل دينا ميتها تضفى على أحـــداث التاريخ ووقائعه معقولية و ، هزى ، فنصبح العملية التاريخية بالضرورة عملية معقولة ، لا مهلا لا بحيضة التاريخية ، تلك الى قصر، الا بحياهات والتيارات التاريخية المعلولة ، عضولة ، تعليارات التاريخية المعلولة .

ومن ثم لاتنجم عملية المعرفة عند مانها يم ـ بالضرورة عن قوانين قبلية في العقل ، فيا أشار كاط، كما أنها ليستوليدة جدل باطنى، ولكن صدور الفكر ، ونشأة المعرفة ، انما يرجعان الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل التي ترتد الى عمليات التاريخ ، والتي تتجلى على أرضية الوجود التاريخي .

حيث أن التاريخ ، هو الذي يصنع المواقف ، ويخلق المقولات ويثير الفكر ، كما تستند أحكام المعرفة إلى منطق الناريخ وحده . واستنادا الى هذا الفهم المانها يمي ، تصبح المقولات صورا اجتماعية منتزعة من تلك الا وضاع والمواقف الناريخية المشخصة ، وهي صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية .

واذا كان ما نهايم ـ فى سوسيولوچية المعرفة ، قسد النقت الى الغاريخ ، فلقد تميزت نظرية « سوروكين » بنزعتها التصورية واتجاهها المثالى، حيث زد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة ، وانعكاس معايير الثقافة على المدركات العقلية للانسان ، ومن هنا كانت العلة فى تمايز العقليات وتباين أسائيب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة عند سوركين ـ هى الاساس الوجودى الذى عنه ينبثق الفكر ، وتتشكل المعرفة عن طريق إكتساب السمات الثقافية ٠

وذهب و روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمه فضفاضة ، تضم فى محتواها كل أشكال النكر وأساليبه ، تلك النى تبدأ من المعرفة الا وليــة الساذجة لدى و رجل الشارع » . وتنتهى بأسماها متمثلة فى صورة والعلم الوضعي » . ويرثد مصدر المعرفة فى رأى«ميرتون» ، إلى كل ما تحويه بنية النقافة من معانى عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليسه روح النقافة من معايير ومقولات ومسلمات إبستمولوچية ومعارف إمبريقية .

وجلة القول - لقد بحث الإجتاعيون ، مسألة منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التي ترددت حرلها سائر الفلسفات . وبذلك - حاول الاجتاعيون ، أن يكتشفوا مصادر إجناعية ترتكز إليها المعرفة ، عن طريق البعث عن سند سوسيولوچي يستند إليه الفكر ، فأنكروا تالم الحلول الميتاغي وبالأساس الثقافي، الحلول الميتاغي وبالأساس الثقافي، وأصبح الوجود الاجتماعي هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر على أرضية الوجود الاجتماعي .

* * 4

وإذا ما عقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتا فيزيقية ، ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة،نقلول إن الميتا فيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها في الانسان الفرد .

ولكن ميتافزيقا علم الاجتاع قد ربطت بين الفكر والواقم التاريخى ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخى ، بالنظر إليسه ككائن إجتاعى يستمد مفرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

ولكن وجهة النظر الاجتاعية ، في سوسيولوجية المعرفة والمةولات ، قد تعرضت للكثير من الهجات والاعتراضات، التي بمقتضاها تتهافت مساهمة هؤلاه الاجتاعيين، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم فى تفسيرها المبلسمر لمشكلات الفلسفة .

حيث أن المصادر الاجتاعية البست كافيسة فى تفسير مشاكل الفكر الميتافيريق، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها . فلقد وجدنا أن علم الاجتاع قد إنقدم على ذاته إلى مذاهب ماركسية، وإتجاهات دوركايمية، وزعات ما بهايمية، تتعارض جيعها، فنثير فى علم الاجتاع حكا هو الحال فى الفلسفة حدداً من المدارس، ينحو كل منها نحواً خاصاً فى تفسير الحتم الاجتاعى للمعرفة .

فبصدد مما لة المقولات بالذات ، إن المممن فى فهم الموقف الاجتهاعى لمقولتى الزمان والمكان ، لا يسعه إلا أن يقول إنه موقف بجسدد الموقف المنجريبى القديم فى القرن النامن عشر ، ولا يختلف عسه إلا فى القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية وإجتماعية ، يممنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة فى بناء واحد .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ليست هى المعام الوحيد للانسان ، فكما أن الانسان يتعلم منها، الا أنه ليس تمثالا لا ينبض بالحياة والحمس والعقل، ورد الفعل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالإنسان العارف يعطى كما يأخذُ: ومكان العطاء مجهول مفنل عنه فى كل موقف تجربى ولو كان إجمّاعيا .

فالمسألة الهـ المه التي لا يستطيع علم الإجتاع بأى حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردى ، هو بيان ما يعطيه الانسان للتجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ليس من طبيعة علم الاجتاع .

ومن هنا تجى، ضرورة التحليل الفلسنى الميتافيزيق الذى نحلل به المعرفة وننقدها لنتبين العناصر الأساسية التي بجى، بها من عنسده لينظم التجربة. ويرتب ما نقم عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو إنسان لا تمثال.

ومثل هذا التحليل الفلسنى، هو الذى ينقلنا إلى القول بزمان ومكان قبليين أو حتى علميين يرضى بهما العلم. فمن النابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة، وزمان أعمالها ومواسمها، تما يقول به الاجتماعيون، وبين المكان والزمان العلميين.

فنى العلم ـ نجــد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحــداث ، منسابا إنسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو ألذى بتحدث عنه الفلاسفة ،وهو الزمان العلمى أو الفلكى .

وفارق بين هــذا الزمان وزمان القبيلة ، وهـذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانسانى من عنده إلى عالم تجاربه ومجتمعه رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذي تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو للتشابه الأجزاء،

ذو الأبعاد الثلاثة ، والذى تنتقل فيه الأجسام إنتقالا حراً من غير تشويه، لا نه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال إجتماعية تعوق الحركة ، لإمتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها .

تلك المعرفة التي هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان رغم المجتمع ورغم النجرية. وما بالك بتعقد فكرة المكان، حين يصبح المكان ذا أبعاد عـــددها « ۞ » و « ۞ » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل و إلى مالا ينتهى منها ، فإذا يقول لنا المجتمع ـ عن هــذا المكان العقد ?!

فى الواقع _ إن مثل هــذا الزمان والمكان العلميين ، إنما يختلفان تماما عما يتحدث عند الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان ، عندما تتمقد فى نظرية كالنسببة ، حيث يصح الزمان بصدا رابعا من أبصاد الكن . تبدو الفاسفة على حق عندما ترى فى مشل ها تين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتاعية .

لأ ننا مها إنحذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراه بعد رابع ، أو أبعاد لا تنتهى ، فاننا لن نعثر عليها مطلقا ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع ، وإنما السبيل إليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التي هي مجهود العقل القردى . فان ﴿ إينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يملق نظريته من المجتمع . ولذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الاصالة عمل فردى خالص .

ولذلك فان علم الاجتماع مهما ألى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريدهما العلم الرياضي والطبيعى ، وكما يبعثهما الفيلسوف. وهما ما يتعدث عنه الفيلسوف ليجد تبرير اعقليا لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأنعام الاجتماع على الاجتماع على كنترة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد عن بجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع . والكنه يظل مكتوف الاثيدى عن التطلع إلى الزمان والمكان العلميين في طبيعتها العلمية . تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل . إلا بالتحليل والنقد العثليين .

فالفلسفة فى إتجساه ومعها العلم والا صالة والابتكار الفردبين ، وعلم الاجتاع لا يزال فى إتجساه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعسدا من مؤلف إلى آخر ، عن الاتجاه الا ول، كايا أمعن فى البعث فى نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الا ول من أسئلة .

و إن من يستسلم للموقف الاجتماعي وحدة ، لا يكون قد ألغي الفلسفة، وإنما يكون في الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العامية ، اللذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

. . .

ولا يفوتنا أننا قد وجدنا أن العيب الكبير فى موقف الاجتاعبين من الاصول الاجتماعية للمقتل مذهب الماسول الاجتماعية للمقتبرية من التجربة نفسها .

ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم التجربة ستمداً من التجربة ، لأنه يكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها - يكل تأكيد - ، فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أم جماعية ، ، و إنما هي مفروضة عليها ومنظمة لها.

ولذلك إنشغل الفلاسفة. ، بالبحث عن مصادر عقلية بحتة لمتل همذه المقولات، وتمددت مذاهبهم المقليسة فى الكشف عن تلك المصادر. فقد إصطدم كانط مثلا بها فى تلك المقولات من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكليسة والضرورة ترجعان إلى قبليسة عقلية الممقولات.

وهيجل ـ وهو فيلسوف عقلى أيضا ـ قـد إصطدم بفـكرة ضرورة إشتقاق المقولات بعضها من بعض ، إشتقاقا ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطق لها مجعلها تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوه ، المنطق وحــده ، وبذلك لا تكون آنية من من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلى ـ منطق القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب القلية فى أصلالمقولات، هوالإبتماد بأصلها عن النجربة فرديةو إجهاعية، لأنهذه المقولات مفروضة على النجربة، وتنظم النجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك _ نعتقد أن الإجتاعيين قدد أجابوا عن المشكلة الفلسةية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ?!
وبدلا من أن بجيب الإجتاعيين عن تلك المسألة ، وبدلا من أن يبحثوا

عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات إجتاعية لمثل هــده التطبيقات هي أصول المقولات بينا هي عجرد تنظيم النجربة ، بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن الناكد بأن الإجماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية الصميمة بعدد المقولات .

فالنتيجة الهامة والأصيلة ـ التى وصلت إليها في هذه المرحلة من البحث، هى أن الموقف الإجتماعي بازاه المقولات ، إن هو إلا فهم في إطار المذهب التجريبي الذي عرفته الفلسفة طويلا ، والذي قامت عليه الاعتراضات الكنهرة إلى الآن .

. . .

وإذا ما إنتقلنا إلى مناقشة وتقويم نتائج عام الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة .. نقول، لقد ساهمت در اسات علم إجتماع المعرفة في إضفاء الدجناع الاجتماعي بصدد نفسيرها لمشكلات الفاسفة العامة . إلا أن علماء الاجتماعي يناقضون بعضهم بعضا في نفسير أصول المرفة ، فتارة تكون في والطبقة ، وتارة أخرى يبحثون عنها في و البناء الاجتماعي » ، وطورا تكون في والتاريخ » ، وطورا تخر يتطلعون إلى و البناء الثقافي » .

وفى ضوء ذلك التعارض ، ظهرت فى علم الاجتماع بعض والاتجاهات أو « الزعات » ، أثارت ـ كما هو الحال فى الفكر الفلسفى ـ عـددا من « المدارس » و «النظريات» ، التى تتفق فى الاصول الاجتماعية ، وتتباين فى طبيعة تلك الاصول .

فمن خلال إستعراضنا لمختلف مساهمات علم الاجتماع فى سوسيولوجية

المعرفة ، وجـــدنا مذهبا ماركسيا _ صدرت معه البدايات الأولية لعام إجتماع المعرفة _ ويذهب إلى أن النفسير التاريخي والاساسالاقتصادي أو الاسفل ، هو المصدر الوحيــد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الا ول في اكتشاف الممقائق .

ثم ظهرت مدرسة دوركايم،كى تفند مزاعم الاتجاه الماركسى، فأنكرت فى نزعة مثالية روحية تستمدها من روح الجاعة، وتستوحيها من المثالية الجمعية، وأنكرت ذلك الا ساس المسادى للمجتمعات، وذهبت إلى أن أصول المعرفة ، لا تصدر عن « عقل الطبقة »، وإنمسا تتميز التصورات المعامة بصدورها عن « بنية المقل الجمعى » .

وظهرت الزعة التاريخية عند (مانها بم) ، كى ترفض وضعية دوركايم ، وتنكر عليه قوله فى العقل الجمعى ، كما هاجم (مانها بم) أيضا ، تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التى وجدها عند (دوركا بم) و (ماكس شيل ، .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو إنقسام علم الاجتماع إلى مختلف و الاتجاهات » و « المدارس » التى يزخر بها الفكر الاجتماعي، وما يعنينا أيضا - هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي القسام بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التى ينحو كل منها نحوا خاصا في تفسير المعرفة ، في ضوء الفكر العلبق أو الاجتماعي أو التاريخي .

ولكنا نقول ـ فى الرد على كل تلك الاتجـاهات المتعارضة ـ إن حرية الفكر ، لا ينبنى أن تخضع لسلطان خارجى ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طفيان الطبقة . حيث أن روح الطبقة إنما تعمل غلى جمود الفكر ، حين ينفلق الفكر الطبقى على ذاته ، وبحاط بسياج نفعى جشع ، بعيد كل البعد عن روح الفكر الحلافة . بمعنى أن « روح الطبقة » أو ﴿ عقل الجماعة » . كلاهما قيد لا يتفق وطبيعة الفكر الحر ، وكلاما حجاب لا يوصلنا إلى الحقيقة .

فنى تلك القيود الإجناعية ، والحجب المادية قضاء مبرم ، على كل ما يتمتع به الفكر من أصالة و إبداع . كما لا يمكن أن تنبئق الحقيقة عن تلك المجتمعات المفلقة ، حيث أنها من أعداء الفكر .

ولذلك شاهدنا فى تاريخ الفاسفة ، كيف قامت الفاسفات الوجودية برد قعل مباشر ، إزاء المترعات الماركسية والجمية ، التى تجعل من الإنسان فردا منتخرطا فى طبقة ، أو منتمياً إلى جماعة ، فرداً يتصرفون به باسم الحركة التقدمية الجمية ، ومن أجلها ، كما يتصرف بالأدوات، إذ أن روح الجماعة تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هى نقطة الضعف الشديدة التى تعانى منها وجهات النظر التاريخية والجمية .

ولقد وقف «كارل مانها يم » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف التاريخي . إلا أننا لو قبلنا جدلا ـ فكرة الحتم التاريخي ، لوجدنا أن التاريخ في ذاته ، لا يستند إلى تعميم أو إلى « قانور عام » كما هو الشأن في العليم الطبيعية .

ويقول كارل پوپر _ بصدد الاعتراض على مانهايم _ إن المذهب التاريخى ، منهج عقيم لاينتج شيءًا ولايجنى ثمار . ويتساءل پوپر _ فى كتابه من التاريخ ؟!

إن التاريخ _ في رأى پوپر – ليس له معنى . كما أن المقل طيحد تعبير ول كسكتى » – لا يخضع لقوى غاشمة عمياه لا تنضمن دلالة أو مغزى. فليس هناك منطقاً الناريخ ، كما أر القول بروح العصر – قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية في الا حكام ، وحيث تنغلق أمام الناريخ ، كل محاولة للتفكير أو النصور ، وتبطل كل مبادهـة للخلق والإبداع .

وفى ضوء نك الإعتراضات ... نستطيع أن نؤكد تهافت نظوية مانها يم فى المعرفة ، تلك التى تردكل مظاهر الفكر والمعرفة ، إلى عناصر قاريخية ، وقوى إجتماعية ، إلا أن ما نهايم ، لم يبذل جهدا فى تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه إستثنى الفكر الرياضى والعام الطبيعى .

وهذا نقصواضح فى نظربة مانها بم، فى ضوء ذلك الحتم السوسيولو يحى الذى إصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن تصبر صدور المعرفة عند الرياضيين و « الفيزيقيين » ? بالرغم من إعتبارها أظهر أشكال المعرفة التي أثارها الفلاسفة ، منسبة فيثاغورس وأفلاطون وديكارت

وكانط. , وببدو أن ما نها يم قد تفا فل عن ذلك المسألة الفلسفية الصميمة .

إلا أننا في الرد على جملة المدارس الإجتاعية في سوسيولوجية المعرفة ـ نقول ـ لقد بحث الإجتاعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الحسارج ، هو الحتم السوسيوتاريخي ، فقال أصحاب الإتجاه الثقافي بعمومها وشيوعها في بنية الثقافة ، وذهب أتباع الاتجاه التاريخي إلى نشأتها في مواقف التاريخ .

ولكنا نقول مع كانط إن المعرفة ، هى مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على إعتبار أن مقولات المقل ، هى تعمورات إجدائية للمقل المخالص ، كما أنها تصورات أولية أصبلة، بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها فى المقل الانسانى، باعتباره حاملا لمقولات وصور قبلية نعتيرها وحصة مشتركة ، بين سائر البشر .

كما أن المعرفة ـ لا توجد خارج الانسان ، إذ أن المعرفة في ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هى مشروطة بوجود الذات العارفه . وأن الحقيقة في ذاتها تاريخية كانت أم إجتماعية ، هى في مسيس الحاجة إلى تلك الذات المفكرة ، التى تفضها وتحملها وتعيها، وتميط اللثام عنها. تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا ، وأعنى به قصد إجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع و أوغسطين » :

و لا تحاول الحروج من نفسك ، بل عد إليها ، »
 « فان الحقيقة تكن في أعماقك أيها الانسان . »

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة، وإنمــا وجدناه

يتمداها جميعا، كى يتممتى فى منابع الا خلان رالدن. فأنا رالاجهاعيون مسألة « الواجب » والإلزام ، وتناول دوركايم مشكلة الارادة ، وعالج مسألة القيم والا حكام التقويمية .

وطرق ليثى بريل ـ فكرة المعيارى والنسبى فى الا خلاق ، وعلم العادات المحلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك المحلقى ، وذهب « البيرباييه » بالوضعية والنسبية ، إلى الحدد الذى يصطنع منه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الحلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح إغفاله .

ولقد إصطدمت مدرسة دوركايم ، أيضا ، بصميم المشكلة الدينيسة ، وإقتحمت معاقل عربقة فى الفلسفة ، حين طرقت أبواب ﴿ الاُ نطولوجيا » و ﴿ الكوزمولوجيا » . تلك الاُ بواب الفلسفية الهامة التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفاسقة الوجود .

وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتنساول وجود الانسان ، وتعالج فكرة الالوهية وأصل العالم رمصيره . ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم في نلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسيم طبيعة الدين ووظيفته رقيمته الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التي تجعل من الدين ظاهرة إجتماعية أو تقافية ، وتميز بالضرورة والعموم في عالم المجتمعات ودنيا الثقافات ،

ولقد كانت الزعة التوتمية ، هى المفتساح الاجتماعى ، الذى بقضله إقتحم دوركام ميدان الانطولوجيسا و فلسفة الدين ، حيت نظر دوركايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات (الله » و «النفس» و «العالم» من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك _ فى أن دوركايم ، لم يكتب كتسابة الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية » ، بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى علم الاجتاع للدينى ، بقدر ماكان يكتب الرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتاع فى تضاعيف هدذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها ، وإماطة اللتام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

إلا أننا _ كفلاسفة _ ومن وجهة النظر النقـــدية ، وجدنا أن علم الاجتماع ، لم يتعثر في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ماتعثر في ميدان الاخلاق والدين . فلقــد حاول الاجتماعيون أن ينتزعوا من الفلسفــة مسائل الاخلاق ، وإعتبروا الأخلاق ظاهرة إجماعية يدرسها «علم العادات الاخلاقية».

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لايمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الا سس الفلسفية للكل ما تتناوله الا خلاق من مسائل و المغير » و و الشر » و و التفاؤل » و و النشاؤم »، و و الغمير الخلق » و و الواجب » . كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية تصبح فلسفية من الدرجة الا ولي .

وليس اللدين كما يدعى الاجتماعيون ـ ظاهرة اجتماعية ، نستخليصها من دراسة بجوع الطقوس والشمائر الدينية ، وإنما يتمل الدين بمنابعه فى القلب والضمير ، عن طريق إخلاص النية فى الانجاه ، بالتعبد والمناجاة ، بعيدا عن كل شمائر أو طقوض .

ومن هنا تصبح فكرة الألوهية ، فكرة ذاتية خالصة ، وليستجمية ، فالله يتجلى للفرد لاللجماعة . حيث أن الدين في ذاته هو منطلق مشاعر تجيش في الوجدان ، وجاع معان تقع في القلب ، والدين تجر بة _ يعانيها الصوفى ، حين يقع في الحال . والحال بلغة « القشيرى » هو معنى برد إلى « القاب » من غير تممد ، ولا إجتلاب ولا « إكتساب » . يعمنى أنسا لانستمده من الآخرين ، لان الشعور الدينى شعور ذاتى خالص، لايحتاج إلى مشاعر الجاعة ، ولا يستد إليها كما توهم دوركام .

فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وإنصاله ودوامه ، يناجيه الانسان ونخاطبه ، بلغة قد تجهلها الجماعة، لا نها لغة الاشارة والرمز .وهي لغة المشاعر ، التي تحتاج إلى الصمت البليغ ، الذي يقوق فصاحـة الكلام الذي هو لغة المجتمع . وفي عبـارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الإله يعلمنا الصمت » .

بمعنى أن الشعور الدينى، شعور فطرى بحت، وهو قديم قدم الانسان، كما أنه حقيقة يدركها البدائي و المتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتى كامن فى جبلة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . كما أن الدين حقيقة ، هو موقف صوفى خالص ، بهن العبد وربه ، دون هيابة من شعائر جاعبة أو طقوس مهسومة . وختاما _ فقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة _ أن الفلسفة ومسائلها هي نقطة البده، وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتاع . إذ أن إغفال دراسة الفلسفة وعدم التنبه إليها في دراسة علم الاجتماع ، يحملنا حين نقتصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة أصولها ، يحيث لا ندرى لمساذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشاكل ، ربما ما كان يعالجها لو أنه كان مستقلا في نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة .

حقيقة _ إنه يجاهد فى أن يكون علما فى منهجه وموضوعه. ولكن علم الاجتماع ، عنــــدما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوچيا ، والأخلاق والدين، يكون قد إنحرف عنهدفه العلمى البحت . بما أدخله فى موضوعه من مشاكل الفلسفة البحتة .

ولذلك نرى علم الاجتماع ، فى مراحله المعاصرة ، وفى كثير من مدارسه ، قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية . متجها بكل طاقاته نحو المجتمع ، وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير .

فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية، كما يدرس حركة السكان، والتصنيع ومستوى المميشة، ونظم الأسرة والزواج، ومظاهر الجريمة والإنحراف، وربما تزيد فحاول تطبيقا لنتائج دراساته تلك، في شكل خدمات ورغاية إجتماعية.

وفى كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق أنه علمي ، ومنتهج الطوق العلمية . إلا أننا ـ ينبغى حين نؤرخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على أن الفكر الاجتماعى لم ينشأ على سبيل الطفرة ، وإنما قام على أساس إثارة الموضوحات والمشكلات الفلسفية ، وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية .

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصاره المعاصرين ، ما زال يمن حنينا شديدا إلى الزام خط سيره الأول ، الذي يصل بينه وبين الفلسفة، فيعمل في نظرية المعرفة بالذات ، وهي أم المسائل الفلسفية . و كأنه بذلك ما زال يرى أن وطنسه الأول هو مسائل الميتا فيزيقيسا ، حتى ولو هاجها بعنف كما فعل .

ولا غرابة في هـذا ـ فان علوما كثيرة كالطبيعيات والرياضيات ، و « الا خلاق » و « علم الجال » ، قد أصبحت علوما على آقدار متفاوتة من الملمية البحثة ، ولكنها مازالت عند أصحابها من «طبيعيين» و « رياضيين » و « أخلاقيين » و « نفسين » و « حاليين » ، تعملق بالا نظار الفلسفية ، حين يتعملو في علومهم ، فهم يتحدثون حديث فلاسفة لا حديث علما .

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، وهى أضبط العلوم جميعا ، فهى كلم أمعنت فى التقدم إلى الا مام نحو أهدافها كمام، نجمـــدها نعوقف حتى عنــد أصحابها لتنظر إلى الوراء ، متطلعة إلى الفلسفة ، والتفاسف فى أخطر مشاكلها ، وهى مشكلة أسس الرياضيات التي ما زالت تشغل الرأى العام الرياضي ، والتي هى مجال فلسفة ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم أطلقوا عليها إسم « ما بعد الرياضة » ، على غرار * ما يعد الطبيعة » .

فاذا كان موضوع هذه الدراسة هو «علم الاجتماع والفلسفة» ، وبدا أن هذا البحث لا ينطبق إلا على فريق من الإجتماعين دون آخر ، إلا أن هـذا الموضوع لا يزال مفتوحا فى الحاضر والمستقبل ، فلا نزال مشكلات
 المعرفة والمقولات والمنطق، موضوعات قائمة، وستبقى حية خصبة، ما بقيت
 الفلسفة وعلم الاجتماع .

و بذلك ـ لا أعتبر أن الحد الذى وصات إليه ، في هذا البحث، في الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهدا قد مضى و إنقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة في الصلة بين الفلسفة وعام الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة على الا قل .

وعلى الاجتماعيين أن يتبينوا هدذا الموقف بوضوح ، لكى لا يقعوا فى سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره إلى الفلسفة ، فالتعاون بين الدلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد. وهذا التعاون هو ثمرة من ثمارهذا البحث . إذ أن الحقيقة هى المطلوب الأول والأخير .

موجز بالإنجليزية لمحتويات الكتأب

CONTRIBUTION OF SOCIOLOGY TO SOLVE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

(1)

Sociology contributed to a very large extent towards philosophical problems. It has its own point of view in both logic and epistemology. Besides, we notice that the sociological point of view, tried to elucidate the social origins of ethics and religion.

So. Sociology interferes by these contributions in the well known fields of metaphysics; and enters deeply in the great forts of philosophy, aiming at solving the metaphysical problems, and taking them out, depriving them of their mental and philosophical origins.

Sociology, tries then, to discover the social sources which unveil the real and social origins of the mental problems, from the point of sociological view. Therefore, Sociology's own aim, is to swallow metaphysics, and to replace philosophy.

In this connection «Emile Brehier» in « L'histoire de la philosophie » Says :

- « La Sociologie de Durkheim est pourtant aménée à poser et
- « à résoudre des questions que sont du ressort de la Philosophie :
- « C'est surtout cette transmutation des problèmes Philosophiques
- en problèmes sociologiques qui nous iutéresse ici». (1)

Brehier , Emile., L'histoire de la Philosophie, Paris. 1932.
 P. 1129.

We Can see from these words of Emile Brehier, the historian philosopher, that Durkheim's sociological school, made a great philosophic trial, to take a position towards philosophic problems, and to represent social solutions.

I meant by this thesis to limit the contributions of sociology in different fields of philosophy, and to show how sociology shared in a categories of knowledge, a Laws of thought and logic, and postulates of ethics and religion, from the angle of sociological dimensions.

But did sociology, by these contributions, stand on a firm ground? Did it assure itself to replace philosophy?, and to what extent did it elucidate the mctaphysical problems? and did it give final solutions which could not be discussed any more?

For all these questions, I tried to discuss and to evaluate the results of sociology in the light of the discussions of philosophers.

(2)

The method I followed was not historic in one of the senses of this word. Because I have not followed the sociologists as they appeared in the history of sociology, and I have not studied everyone's position towards philosophy as he dealt with.

But I followed the method of rousing the subjects and problems as philosophy arranged it. For, the title of the thesis is
Contribution of Sociology to solve problems of Philosophy. Then, it is dutiable that I must begin from these problems as philosophy wanted it to be.

Therefore, I tried to collect problems of logic on one side, the problems of epistemology and those of ethics and religion on the other side. In each group of those problems, II folowed the historical methood, in whose light we notice the arrangement of the appearance of sociological theories in different problems as they took place in the history of sociology.

The method I followed is also critical at the same time. That, is to say that in every philosophical problem, I tried to show how sociology deals with, and to elucidate the different positions of sociological theories and schools, those philosophical problems, and their critic with each other.

At the same time, I tried to explain the positions of different philosophers towards these Problems, their aims towords them, and their solutions to them, and after the oppearance of Sociology.

Added to that, I followed the 'analytical and synthetic method at the same time. In each group of these problems I deal with their details analysing and discussing them. That is what I mean by Analytical Method.

Besides, I have not ignored the unit that combine each group of these problems, and by means of this unit, the scattered problems seem to be united in greater philosophical fields, such as < logic >, < Theory of knowledge >, < Categories >, < Ethics > and < Religion> . That is what I mean by Synthetic Method.

(3)

Hence., We see that the arrangement of the thesis ought to have not got out of the scope of philosophy. Because there is a unit that combines the parts and the problems of the first chapter Concerning & Logic >, where I tried to deal with the problems of logic as the sociologists aroused them.

Inside and through that frame, I divided logical problems especially, the problem of & Methods of thought, & Laws of Formal Logics, & Representations, & Propositions, and & Concepts. Finally I dealt with logic in the light of Durkheimian sociology, for & Emile Durkheim» is considered the most famous sociologist who contributed deeply in many philosophical problems. Then I concluded the different sociological contributions to logic, with extensive discussion and evaluation.

There is also a unit that combines the parts and the problems of the second chapter, it is the unit of «The theory of knowledge», where I tried to deal with the epistemological problems, such as «categories» and «Origins of knowledge», from the sociological point of view, in reference to «Karl Marx», «Durkheim», «Max Scheler», «Mannheim», «Sorokin» and «Robert Merton».

Then I concluded the different social contributions with discussion, and I tried to evaluate the results of Sociology in Knowledge> and <Categories>.

But the unit that combines the parts and problems of the third chapter, is the unit of «Ethics and Religion», where I tried to deal with the « Ethical problem » and « The religious problem », to elucidate the position of sociology towards the deep sources of ethics and religion.

Then I concluded the social point of view, with discussion and evaluation. (4)

In these papers; we notice that philosophy and its 'problems are the beginning and the necessary introduction for sociology. Because, without philosophy we cannot understand the sociological theories, in any period, and in many contemporary attitudes.

If we ignore philosophy in the study of sociology, since «Auguste Comte» up till now, we will fall in ambiguity and confusion, to study problems without origins.

Thus, we do not know why sociology deals with subjects and problems, with which it may not deal, if sociology was independent in origin and development from philosophy and philosophers.

In fact, Sociology tries to be scientific in its method and subject. But, when sociology deals with logic, epistemology, ethics and religion, it will deviate from its pure scientific aims. Hence, sociology, in its contemporary stages, has cut every relation with philosophical problems, te tend only to society, and to study social phenomena, by using scientific methods, such as methods of observation, statistic, comparison and explanation. In sociology, we can study the different primitive, rural and urban societies, we can also study social mobility, industralization, standard of living and the different institutions of the family and marriage.

In all these fields, sociology can be considered as scientific and follows scientific methods. But, it will not be so, if it is combined with philosophy and its problems. (5)

Finally, I offer my deepest heart thanks to ch. Professor Dr. Mohamed Sabet EI-Fandy, who gave the main push to this intensive study. I owe him a great debt of honour, as he spared thankful efforts, and did all his best, to give every possible guidance, which lighted clearly my way.

Dr. Gabbary Mohammed Ismail

Alexandria, December, 1966.

دليل عام

- ۾ ملحق النصوص
- * ملحق المصطلحات الإفرنجية .
 - ملحق الاعلام .
 - ۽ ملحق المراجع .

(1)

vivre pour autrui n'est pas sculement la loi du devoir, c'est aussi la loi du bonhenr.>

Comte, Auguste., Pensées et Préceptes, Recueillis per Goerges Deherme, Paris. 1024. P.223.

(2)

Vivre pour autrui. Cette rigil constitue un dualisme dont le
 premier élément (vivre) devint la base du second.

Comte, Auguste., Pensies et Priceptes, Recueillis par Goerges Deherme, Paris. 1924. P. 219.

(3)

(Positif) signific, à la fois, réel, utile, certain, Précis,
 organique, relatif, et même sympathique».

Comte, Auguste., Fensées Et Fréceptes, recucillis par Goerges Deberme, Paris. 1924. P. 3.

(4)

- La Morale et les Mathématiques ont cela de commun que,
 Pour exister à titre des sciences, elles doivent se fonder sur de
 purs concepts.>
- L'experience et l'histoire sont plus loin de représenter les
 lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement
 les idées mathématiques, cepundant cos lois et ces idées sont
 des forment rationnelles également nécessaires, celles ci pour
 être la régle des sens, celles ci là pour diriger la vie et pour
 la juger.>

Renouvier, ch., Science de La Morale, Nouvelle Edition, Tome premier F.Alcan. Paris. 1908, P.V.

(5)

Ici encore, il fant substituer à la considération abstraite de
 (l'homma) en général, l'analyse positive et précise de l'homme
 donné dans la réalité vivante d'une Société actuelle on
 disparue.>

Levy-Bruhl., Lucien., La Morale Et la science des Moeurs. Dixième Edition, F.Alcan. Paris. 1927: P. 85. (6)

« Tes idées générales, mais surtent tes idées sociales, sont « toutes entachées d'une idée radicalement fausse, celle de « l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dens ce monde, tout est relatif, « plus tu y penseras, plus tu en seros convaineu. »

Lettre à Valat 15 mai 1818.

Comte, Auguste., Systime de Philisophie Posotive, Edition commémorative, Paris. 1942. P. 7.

(7)

- « Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui « elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les « individus meurent, les générations passent et sont remplacées « par d'autres, mais cette force reste toujours actuelle, vivante « et semblable à elle-même».
- Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait
 celles d'hier, comme elle animaia celles de demain. A prendre le
 mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu
 qu'adore chaque culte totémique. Sculement, c'est un dieu
 impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde,
 diffus dans une multitude innombrable de choses».

Durkheim, E uile., Les Fermes Elémentaires de la Vie Religiouse, F.Alcan. Paris. 1912. P. 269, (8)

- Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument
 distincte et tout force motérielle, qui agit de toutes sortes de
- « fεçons, soit pour le bien, soit peur le mal, et que l'homme à
- « le plus grand avantage à mettre seus sa main et à dominer.»

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentoires de la vie Religieuse, F.Alcan. Paris. 1912 P. 277.

(9)

- « Si donc il est. à la fois, le symbol du dieu et de la société,
- « n'est ce pas que le dicu et la s ciété ne font qu'un. Comment
- « l'emblème du groupe aurait il pu devenir la figure de cette
- quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités
- distinctes 1.
- Le Dieu du clau, le principe totémique, ne peut donc être
 autre chose que le clau lui-même ».

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, F.Alcan, Paris. 1912. PP. 294 - 295.

(10)

« En définitive, la croyance à l'immortalité des âmes est la « scule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer a lui-même « un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention, c'est « la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent, mais « le clan survit.»

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F.Alcan. P. 384.

(11)

« Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la cociété. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les choses qui peuplent l'universe, font partie de la tribu; elles en cont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres régulier, elles ont donc, tout comme les hommes, une place déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de cl'Australie du sud, dit M.Fison, considère l'univers. comme la grande tribu à l'une des divisions de la quelle il appartient, et toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est lui-même membre, »

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religiouse. F. Alcan P. 201.

(12)

An Premier regard que les hommes jetèrent sur le monde, crien ne leur parut moins naturel que la nature. La Nature était pour eux la grande surprise, la grande terreur, c'était une merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard, quand on découvrit leur constance, leur invariabilité leur retour régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés anaturels, en ce sens qu'ils étai nt prévus, ordinaires, intelligibles... Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et de crainte c'est cette merveille, ce miracle, c'est immense inconnu opposé à ce qui est connu... qui donna la première impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux.»

Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, F.Alcan. Paris. 1912. P. 104.

(13)

- « Ce règles de la morale que nous commençons par subir « passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'education, et qui « s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en « chercher la nature, les conditions proches et lointaines, la raison « d'être. En un mot, nous pouvous en faire la science ».
- « Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie !prend « fin. Nous sommes les maîtres du monde morale. Il a cessé de « nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en nous par « un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons « tous les rapports».

Durkheim, Emile., L'Education Morale, Paris. 1925, P. 133.

(14)

- « La Morale théorique à laquelle il aboutissait et à laquelle « il n'avait jamais songé à renoncer est une Métamorale semi -« sociologique, semi- métaphysique, fondée sur l'équation suivant : « Société (conscience Collective) - Esprit - Bien Suprême.»
- Gurvitch, Georges., La Vocatiou actuells de la Sociologie, Press. Univers. Paris. 1950. P. 527.

(45)

- Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de
- « l'infra intellectuel et le pur dynamique du supra intellectuel.
- «L'un à éte voulu par la nature, l'autre est un rapport du
- « génie humain».

Bergson, Henri., Le: Deux Seurces de la morale et de la Religion, Press. Univers. Paris. 1955. PP. 02 - 63.

(16)

- «On trouve dans la passé, on trouverait même aujourd'hui des
- « sociétés humaines, qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie.
- « Mais il n'y a jamais eu de société saus religion».

Bergson, Henri., Les Deux Sur is de la Morale et de la Religion, Press. Univers. Paris. 1955, P. 105.

(17)

- < For according to this, the central Australian in general, and</p>
 the Arunta in Particular, are the latest, the most modern, of
 the six strata, or so into which the native culture of that
 continent is divided.
- Schmidt, W., The Origin as d Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. by. H. J. Rose, London, 1931, P. 116.

(18)

- Now these oldest tribes have either no totomism at all to
- show, or only fragments of it, acquired at a later date.
- what we do find among them is the figure of the suprême
- « Being, clear, definite, and quite independent of totemism».

Fehmidt, W., The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories, trans. By. H. J. Rose, London. 1931. P. 117.







المصطلحات الفرنسية

Abstrait	مجسيدو د
Accedental	. ۔۔۔۔ر عرضی ـ حادث
Alchemie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	النزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المتفتحة (برجسون)
A Posteriori	بعدی (کانط)
A Priori	قبلي (كانط)
Antagonisme	تعـــارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليڤي بربل)
Anthropolgie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسنى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des ideés	تداعي المعاني
Autrui	الآخرين
Bien, M.	المحسير
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Gadres sociaux	الإطارات الإجتماعية
Caste	الطائفة (في المند)
Catégorie	مقولة ُ

Catégorique	صربح - حتمى
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط.)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العاية التجريبية
Chosisme	النزعة الشبئية (دوركيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير المحلقي
Consensus. M.	النسق
-, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوچيا
Critique	نقدى (كانط)
Croyances	ممتقدات
Décroissement	إضمحلال _ تقهقر _ هبوط
Défindr	التعريف
Déraisonnable	لا ممقول
Devoir. M.	الواجب
Dieu	الله
Donnés	معطیات (کانطہ)
Droit	قانون
Durée	الديمومة (برجسون)
Elémentaire	أولي
Esprit positif	الروح الوضعي (كونت)

Essence	چوهر
Etat	41
Etat primitif	حالة أولية
Etre	الوجود أو الكنونة
Etre Supr ėme	الكائن الا°سمى
-, grand	الموجود الا°عظم
Extra-logique	ما فوق المن طقی (دورکیم)
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة (كانط ودوركايم)
Formules	القواعد
Generalization	التعميم
Geures	أجناس
harmonieux	منسجم الا جزاه
Hétérogéneité	اللاتجانس
Honnête	الا"مين
Humanité	الإنسانية
Hypothése	الفرض
Hypothéses directrices	الفروض الموجهة
Imagination	اغيال
Induire	الاستفراء

Infinite	لامتناهى
Interdictions	المحومات
Intuiton sensible	الحدس الحسى (كانط)
Imperative	آمر _ حثمي
Isolement	عزلة
Jugement	<u></u>
-, de valeur	الا حكام التقويمية
Loi, F	القانون
Littérature	الادب
Loi de contiguité	قانون التجاور (مارسبل موس)
Loi del participation	قانون المشاركة (ليڤي بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malie, F	السحر
Magie sympathie	السحر الانعطاق (هو بير وموس)
Mal	المشر
Maléfice	الشر ـ الضرر
Mémoire collective	الداكرة الجمعية (هاليڤاكس)
Métamorale	ماوراء الا°خلاق
Methodologie, F	علم المناهج (مناهج العوم)
Monde, F	العالم الفيزيقى
Morbide	مرضی ۔ غیر سلیم ۔ وبیل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الاخلاق

Morale Théorique	الا خلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غيبى
Negatif	سلبي ـ القضية السالبة (في المنطق)
Nombre	العسدد
Normal	عادی _ مألوف
Nouménes	عالم الاشياء في ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	مو ضو عی
Observation	المشاهدة
Ontologie	الا°نطولوچيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعي
Organisation spatiale	التنظيم المكانى
Pathologique	مرضی _ معتل
Pensée logique,	التفكير المنطفى
Phratrie	إتحاد (في التقسيم القبائلي)
Physique morale	الفيزيقا الا خلاقية (ليڤي بريل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiq	المسلمات الرياضية raes
Plaisir	الليذة

- Morale du plaîsir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقى
Pression	الضغط (برجسون)
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe de contradiction	عدم التناقض
Profane	دنیوی ـ علماني
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيني
Quantité	السكم
Quantitative	کمی
Raison, F.	المقل
Rationnelle., nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	المقل المكون (لالاند)
La Raison constituée	العقل المتكون (لالاند)
Réel	واقعى
Régle	قاعيدة
Régles d'action	قواعد العمل

Relatif		ئسبى
Représentations magiqu	es	التصورات السحرية
Représentaions impersor	nelles	التصورات العامة
abstraites.		المجودة
Réprobation., F.		الاستهجان
Sacré		مقدس
Sanction		جازاه
Science de Moeurs	ى بريل)	علم العادات الخلقية (ليث
Sentiment., M.		' الشمور
Simultané		متآنى
Singulier, propositon	كانط)	القضية المخصوصة (عند
Subjective		ذاتي
Substance		مادة
Suicide., M.		الإنتحار (دوكايم)
Sui-generis		قائم بذاته
Surnaturel		ما فوق الطبيعي
Symbol		رمز
Symbolique		رمزی
Synthétique		ترکیبی (کانط)
Taboo		التابو (المحرمات)
Temps		الزمان
Théologie		علم اللاهو <i>ت</i>

. - YYA -

Totem.	لطوطم
Totemique	طوطمي
Totemism	النظرية العاوطمية
Transitoire	إنتقالى
Unique	فريد _ وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	النزعة النفعية في الا°خلاق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلاق النفعية التطورية
	(هربرت سینسر)
Valeur	قيدسة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة الخيرة

m- YYA ---

المصلحات الانجليزية

مطلق Absolute الوجود المطلق Absolute existence Abstract مجـــرد . تجو يك Abstraction المحال عقلا Absurdity Action, act مناشط Activities القيم الحالية Aesthetic values لا أدرى (في نظرية المرقة) Agnostic مذهب اللاأدارية Agnosticism Amalgamation إدماج ع_اثلة Analogy تعليال Analysis علم التشريح Anatomy الأسلان Ancestor عادة الأسلاف Ancestar worship أرواح حيوانية Animal spirits الزعة الحيوانية Animism التعارض Antagonism

علم الا أنثرو بولوجيا (علم الإنسان) Authropology الزعة التشبيسة (في الانتروب لوجيا Anthropomorphism الاجتاعية) قبل (عند كانط) A priori تعسق _ تحکمی Arbitrary تداعي المعاني Association of ideas إعتراض Assumption الا صل الموضوع (في المنطق الرياضي) Axiom معتقدات Beliefs السحر الأسود Black magic القولات Categories الحكم المطلق Categorical judgement السيبة _ العلية Causality التف يسعر Change التفير الاجتاعي -Social العماء _ مادة الكون قبل تكوينه _ هيولي Chaos تعو يدة Charm زعيم أو رئيس القبيلة Chief زمنى Chronological عشيرة Clan طبقة (في المجتمع) Class

فئة (في المنطق أو حساب الفثات) Class Classification Collective تصورات جمية Collective representations مقارن Comparative المنهج المقارن Comparative Method أحكام Concepts شة _ تكوين Constitution إحتكاك Contact الرابطة (في القضية المنطقية) Copula السحر الإتعبالي Contagious magic مضمون _ محتوى Content تجاور Contiguity کونی Cosmic الكوزمولوجيا ـ العلم الكوني Cosmology عادات Cults ثقافة Culture الإحتكاك الثقافي Cultural Contact بيانات _ حقائق Data الدعوجرافيا _علم السكان Demography الحتمية _ الجبرية Determinism

- Y#Y --

الغابلية للرغية
الألوهيسة
الغربيسة
الماول
الذات ـ الأنا
أنانية
إميريق – تجويبى
معطيات إمبريقية
النزعة الإمبريقية ـ المذهب التجريبي
إنفعالات وجدانية
حركة التنوير
الإبستمولوچيا ـ نظرية المعرفة
چوهر
الإنسان الجوهري (عند ماكس شيار)
خاصية أو صفة جوهرية
الأخلاق
الا 'ثنوجرافيا
الإثنولوچيا
خارجي
تطور
الوجود
فوق تجريبية

Fable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعي (عند ماكس شيلر)
Factor	عامسل
,Social	عامل إجتماعى
Family	العائلة (فى البيولوچيا والانثربولوچيا)
Familes, Linguisti	العائلات اللغوية ic
Fatalism	القدرية
Fiction	خيال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلة الا ولى
First Principle	المبدأ الاثول
Folkiore	فكلور ؛ الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صورى
Formal Sociology	علم الاجتماع الصورى (في ألمانيا)
Formalism	الزعة الصورية
Formulas	صيغ
-, Mathematical	صيغ رياضية
Function	وظيفة
—"Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب _ شجرة الانساب

- 171 -

Generalization	تعميم (في المنطق)
Group	غدلم
Group Mind	العقل الجمعى
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عتد هر برت سبنسر)
Historicis m	النزعة الناريخية (مند كارل پو پر
	وكادل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هر برت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (فى الا ْنْتُرُوبُولُوچِيا
	الفيزيقية)
Ideals	المثل (عند أَ فلاطون)
Idealism	النزعة المثالية
Imagination	خيـال
Imitative magic	السعر التمثيلي (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (في المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطرى
Innate ideas	الانفكار الموروغة
Inorganic	لإعضوى
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies دراسات مرکزة تفاعدل Interaction النفاعل الاجعاعي - Social إستبطاني Introspective علم النفس الاستبطائي - psychology الحدس (عند دیکارت) Intuition ح.کم Judgement قرابة Kinship العمل Labour -division of تفسيم العمل (دوركايم) قانورن Law القانون البدائي - Primitive ألقانون السوسيولوجي -, Sociological خرافة Legund ىدنة Lineage Linguistics علم اللغات الا نثر ولوجيا اللغوية Linguistic anthropology العالم الكبير - الكون Macrocosm الدراسة الاجتاعية الشاملة للمجتمع الكبع Macro-Sociology Magic اليبتحر **Maladjustment** عدم التوافق _ عدم التكيف

- 111

Mankind	الجنس البشري
Marginal	هامشي
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادى
, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الا°م
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الإنسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتاعية المركزة
	للمجتمعات الصفيرة
Morphology تاعية	المورفولوچيا ـ دراسة الا شكال
Mythology	الميثولوجيا ـ علم الاساطع
Natural	طبيعى
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	خرودة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Negro	زن <i>چی</i>
Norm	معی ار
Normative	معيارى
Number	المسدد
Numeration	عملية العد
Ontology من	الانطولوجيا ـ علم الوجود (مبحث
	مباحث الفلسفة)
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو النماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Organisation, Social	التنظيم الاجتماعي
Origin	أصل
Originality	أصالة
Pagan	وئنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الايوبية
Pattern	تمسط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	النزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات
	أو الظاهرية)

- 174

Phrairy	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وخعى
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مسلمات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	ميدأ
Process	علية
Progress	تقسدم
Punishment	عقاب
Quality	الكيف
Quantity	الـکم
Quantitative method	الطريقة الكية
Questionnaire	إستخبار
چيا الفيزيقية) Race	الجنس ؛ العنصر (في الانثروبولمو
Random	عشوائي (في الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلي
Rational insight	حدس عقلي
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقع

- the

Reason	العقل
Regular	رتیب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	فسبى
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
, natural	الدين الطبيعى
, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دورکایم)
Rural	رينى
Rural Sociology	علم الإجتاع الريفى
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضعية ـ قربان
Sanctions	جزاءات
-, Social	جزاءات إجتماعية (راد كليف براون)
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	بجال
Segment	قسم ــ شذرة
Segmentary	إنقسامي
Sensation	إحساسي
Sensory phenome	الظواهر الحسية ma

Sentiment of Humanity	الحاسة الانسانية (دافيد هيوم)
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر _ متزامن _ في الوقت ذا
Situation	موق ف
Slaves	العييه
Social	إجتماعي
Socialism	المذهب الاشتراكى
Socialization	التطبع الاجتماعي
Sociologism	النزعة السوسيو لوجية
Sorcery	العرافة السحر الضار
Soul	النفس
Space	المكان
Spatial distance	البعد المكاثى
Species	النوع
Spirit	الروح
Spiritual	روحاني
Stability	الثبات
Static	إستانيكي ـ ساكن
Statics	الاحصاه
Status	المكانة الاجماعية
Structure	بنساء
-, Social	اليناء الاجتماعي

Structural time	الزمان البنائى
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتي
Substance	جوهر مادی
Super organic	مافوق العضوى
Supra-temporal	ما فوق الزمانی (عند ماکس شیلر)
Supra-experimental	مافوق التجربة
Superstitions	خرافات
Survey	مسيح ً '
—"Social	المستح الإجتماعي
Symbol	رمق
Symbolic	رمزى
Symbolism	النزعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Sympathic_magic	السحر الإنعطافي
Synchronic	متزامن
System]	نسق ـ جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	عرمات
Tatioo ?	وشم
Taxonomy	تعنيف الأحياء

Technical التكنولوجيا Technology الغائية Teleology زمانی Temporal القيم الوقتية Temporal Values لفظ_حد Term علم الصطلحات الفنية Terminology الثيولوجيا ــ اللاهوت Theology طوطم Totem المقيدة الطوطمية Totemism تقاليد Traditions تعدى التجرية Transcending experience Trait سمة ثقافية Cultural Trait منهج المحاولة والخطآ Trial aud error النظام القبائلي Tribalism قبيلة Tribe مطرد ــ على وتيرة واحدة Uniform إطراد Uniformity إتحاد Union تفرد ـ إنفراد

Uniqueness

Unity	وحده
Universal	کلی
Universe	- الكون
Urban	د تی _ حضری
Urban Sociology	علم الإجتماع الحضرى
Utiliterian	نفعي
Utiliterianism	سى النزعة النفعية
Valid.	واعدينج
Validity	ہصدق ۔ صحة
Values., Social	" الفيم الإجتهاعية
Values, Objective	النيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	متغیرات (فی المنطق)
Vital	حیوی
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الإجتماعي
Wisdom	المكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشعوذة
Worship '	عبادة
Worstip of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Loosociology	علم الإجتاع الحيواني

ملعق الأعسسلام

إبن سبنا (الشيخ الرئيس) ٩٨

أبيقور TY ، YY ، Epicure

أرستيب Aristippe أرستيب

أرسطو Aristotle أرسطو مرا ، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۵، ۱۹۹، ۱۹۹، ۱۹۹، ۱۹۹،

178 4 177

أفلاطون Plato ، ۱۹۰۴، ۱۹۱۴، ۱۹۰۴، ۱۹۰۴، ۱۹۰۴، ۱۹۰۴

إقليدس Lo & Euclid

القشيري (صاحب الرسالة القشيرية) ، ١٩٤، ١٣٢،

أوغسطين Augustin أوغسطين

إِيمًا نز بريتشارد (إ. إ) ۱٦٩ (١٦٨ (Evans - Pritchard E.E., (الم

إينشتين Einstein إينشتين

باسليد (روچيه) Roger Bastide (باسليد (روچيه)

178617.61796 Pascal JIS.

ارودى Parodi و ۱۲۲۴

14. 640 648 6 JACAL 641 64. 604

برجسون (هزی) Henri Bergson (المرحسون (هزی) ۱۲۹ (Henri Bergson (

175 17 . (104 . 107 . 107 . 148

برستیانی Peristiany برستیانی

برنوف Burnouf وير

بواس (فرانز) ، واس (فرانز) ، بواس (فرانز) ، بواس (چورج) ۹ ، (George Boos) ، ۱۹ ، (کارل) ۱۹ ، (Karl Popper (کارل) ۲۹ ، (Emiè Boutroux) بوجلیه ۱۹ ، (Bouglé بوجلیه کاله کاله ۱۹ ، (Belot) بیکون (فرنسیس) ۱۹۸ ، ۴. Bacon (بیکون (فرنسیس)

IVY & Jaspers june

دائي Davy

نايلور (إدوارد ب. تايلور) Edward B. Tylor ايلور

بال Gall ، ۳ چانیه (بول) ۱۹۰ ، Paul Janet جرانیت (مارسیل) ۱۷۰ ، Marcel Granet جنزبرج (موریس) ۱۰۹ ، ۱۷۹ ، ۲۹ دور کام () () (م د ۸ د ۷ د Emile Durkheim; (أميسل)) (الم د کام د

دیکارت (رینیه) René Déscartes (رینیه) ۱۹٬۹۹۰ ۱۹٬۱۲۲ ۱۹۰۱

ديسو Dussaud ، ١٣٤

داد کلیف براون (أ. ر.) Radctiffe - Brown, A. R., (.) أ. ر.) ۱۰۸٬۱۰۹

رادین Radin رادین

رتشل Ritschl وتشل

رينونييه (ش.) Renouvier (.ش) دينونييه

سارير (چان يول) ۱۲۸ ، J. P. Sartre

سينسر (هر برت) Herbert Spencer (هر برت)

سينسر (بالدوين) Baldwin Spencer

۸۰ ، Valat Yü

17. 6 Séailles colum

فریزد (چیمس) ۱۰۸۵،۳۹ (Sir James Frazer (چیمس) ۱۰۸۵،۳۹ فرید (چیمس) ۱۰۸۵،۳۹ و ۱۳۹ ما ۱۹۸۵،۳۹ و ۱۹۸۵،۳۹ و ۱

قونت Wundt فونت

فبثاغورس ۽ ١٩٠

ایرم (فرجیلیوس) ۱۲ ، ۷، Vergilius Ferm

کونت (أوجست) Anguste Comte (أوجست) ۲۲،۰۷۰

107 6 10 - 6 184 6 184 6 184 6 47 6 41 6 4 -

كونفوشيوس Confucius

A. A. A. A. Fustel de Coulanges (كولانج (فوستل)

کیر کجورد (سورین) Soren Kierkegaard کیر کجورد (سورین)

لالاند (أندريه) André Lalande

الأنج (أندرو) Andrew Lang (لأنج

لبوك Lubbock ، ١٣٥

لونر (مارتن) Martin Luther

رلوسن (رينيه) Rend Le Senne (بينيه) ۱۳۱، ۱۲۸، ۲۲۸

لوی (روبرت Lowie فری (روبرت Robert Lowie

لونج (ج) د الديم (ج)

ليباز Leibniz ليباز

ليتريه Littré المترية

197 6 179 (107 6 107 6 101 6 100 6 170 6 179

أيو أن (إستحق Isaak Newton (أستحق



المراجع الفرنسية

- Aron, Paymond., Ia Sociolegie Allemande contemporaine, Félix Alcan Paris. 1935.
- Bastide, Reger., Eliments de sociologie Religieuse, Collection Armand Colin Paris. 1947.
- Bayer, Albert., La Science Des Faits Moraux, Paris. 1925.
 Librairie Félix Alcan.
- Bayer, Reymond, L'tistén elegie Et Logique, Depuis Kant Jusqu'a nos jours, Paris 1954, Presses Universitaires de France.
- Bergson, Penri., Les Peux S urces de la Morale et de la Religion Paris Presses Universitatives De France, 1955.
- Bergson, Henri., Estai Sur Ies Donnés Immédiales De la Conscierce, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris, 1911.
- Bernard, Claude., Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale, Paris. 1946.
- Blondel, Ch., Introduction à la Psychologie Collective, Paris 1952, Collection Armand Colin.
- Blondel, Charles., La Mentalité Primitive, Librairie Stock, Paris. 1926.
- Boutroux, Emile., Science Et Religion dans la Philosophia contemporaine, Flammarion. Paris. 1947.
- Boutroux, Emile., Einde: D'hist ire de La Philosophie, Félix
 Alcan, Paris. 1925.

21.	Bréhier, Fmile 1932.	., I'histoire de La Philosophie, Vol. II Paris.
13.	Brunschvieg, Lé	on., Le Progrés de La Conscience, Paris. 1953. Tome Second, Deuxième Edition.
14.	Comte, Auguste	Cours de Philosophie Positive. Tome Prémier 5 e Edition. Paris. 1907.
15.	;ī	Système de Philosophie Positive, Edition Commémorative. Paris. 1942.
716.		Cours de Philosophie Positive, Tom Quatri- éme. Paris, 1908,
17.	;1	Discours Sur L'ésprit Positif, Société Positiviste Internationale, Paris. 1923.
18.	;	Cours de Philosophie Positive, Tome Troisième Paris, 1908.
19.	;	Pensées et Préceptes, Paris. 1924. Recueillis Par Georges Deherme.
20.	:	Principes de Philosophie Positive, Paris. 1868:
21.	;	Philosophie Positive , Résumé Par Emile Rigolage, Ernest Flammarion.
2 2.	Crésson, André'	Auguste Comte, Paris. 1947 Presses Universitaires de France.
28.	;	Les Systèmes Philosophiques, Panis. 1951 Collection Armand Colin.

24. Crésson, André.; Bergson, Paris 1958. - Presses Universitaires de France. 25. Le Problème Morale Et les Philosophes, Collection Armand Colin. Paris, 1947. 26. Cuvillier. A., Introduction à la Sociologie, Paris. 1949. Collection Armand Colin. 27. Davale, Simone. La Philosophie Généra'e, Press. Universitaires de France, . 1952. 28. Davy, Georges., Emile Durkheim, Paris, 1927 Collection Louis-Michaud. 29. Delenze, G., Instincts & Institutions, Paris. 1953 Classiques Hachette. Durkheim, Emile: Les Formes Elémentaires de la Vie Riligie-30. use, Félix Alcan, Paris. 1912. 31. Les Régles de la Methode Sociologique, Huitième Edition. Paris. 1927. 32. L'Education Morals, Paris. 1925. 33. De Quelques Formes Primitive de classification, L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1 - 72. De la Définition des Phénomènes Relig-34.

ieux, L'année Sociologique, Vol : II.

- Espinas, Alfred., Des Sociétés Anlmals, Paris. 1935 Quatrième Edition, Félix Alcan.
- 36. Guillaume, Paul., La Psychologie de la Forme, Paris. 1948.
- 37. Gurvitch, Georges., La Sociologie au XXE Siècle, Paris. 1947.
- 38. ——; Morale Théorique Et Science des Moeurs, Presses Universitaires de France, Paris. 1948.
- Gurvitch Georges , Essai de Sociologie, Annales Sociologique,
 Fasc. 4.
- Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux De la Mémoire, Nouvelle Edition, Paris. 1985.
- 41. ——; Les Origines du Sentiment Religieux
 D'aprés Durkheim, Paris. 1925. Librairie
 Stock.
- Hamelin, O., Essai sur Les Eléments Principaux de la Représentation, Presses Universitaires de France, Paris. 1952
- Le système d'Aristote, Deuxiéme Edition.
 Revue Félix Alcan Paris. 1931.
- Hoffding, Harold; Histoire de la Philosophie Moderne, Tome Second, Paris 1924. Félix Alcan.
- Janet Paul & Gabriel Séailles., Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et Les Ecoles, Paris 1928. Quatrième Edition.

- Kant, Immanuel., Critique d. la Raison Pure, Presses Universitaires de France. Paris. 1950.
- Lalande, André., Lectures sur la Philosophie des Sciences, Neuvième Edition, Paris 1920.
- Lalande André., Vocalulaire Technique Et Critique De la Philosophie. Sixièma, Edition Revue Et Augmentée, Prosses Universitaires De France. Paris. 1951.
- Lalande, Andrè., La Raison & Normes, Librairie Hachette.
 Paris. 1948.
- Léenhardt, Maurice., Carnets du Lucien Lévy-Bruhl, Paris.
 1949., Presses Universitaires de France.
- Le Senne, René., Traité de Morale Générale, Presses Universitaires De France, Paris. 1949.
- Lévy-Bruhl, Luclen, Les Fonctions Montales Dans Les Sociétés Inférieures, neuvième Edition, Paris. 1928.
- 53. --- ; L'âme Primitive, Paris, 1927. Denxiéme Edition.
- La Philosophie D'Auguste Comte., Quatriéme
 Edition, Paris. 1921.
- L'Expérience Mystique et Les Symbols chez Les Primitifs, Paris, 1938.
- 56. —— ; La Morale et La Science des Moeurs, Dixiéme Ddition, Félix Alcan, Paris. 1927.
- 57. Mauss, Marcel., Sociologie Et Anthropologie, Paris. 1950.

- Mauss, Marcel.; Esquise D'une Théric Générale De la Magle L'année Sociologique, Vol: VII 1902 - 1903.
- Qu'est ce que La Matiére, Presses universitaires de Erance, Paris. 1945.
- Mauss Et Hubert., Mélanges D'Histoire des Religions, Paris.
 1929.
- Poincaré, Henri , La Science Et L'hypothése, Flammarion, Paris, 1908.
- 62. Mouy, Paul., Logique Et Philosophie des Sei nees, Paris. 1929.
- Renouvier, ch., Science de La Morale, Paris 1908. Tome Premier, Félix Alcan.
- Ruyer, Raymond., thilosophie de La Valeur, Paris. 1952.
 Collection Armand Colin.

المحلات العامية الفرنسية:

- 65. L'année Sociologique.
- 66. L'annales Sociolgoique,

المراجع الإنجليزية :

- Abernethy, Georges and Thomas Langford. Philosophy of Religion, Macmillan, New York, 1962.
- Alston , William , Are Positivists Metaphysicians , The Philosophical Review, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

- Alston William., Readings in Twenteith Century Philosophy.
 The Free Press of Glencoe New York 1963.
 - Barber, Bernard, The Sociology of Science, The Free Press of Glencoe New York, 1962.
- Benedict, Ruth., Patterns of Culture, Fourth Impression, Routledge. & Kegan Paul. London. 1949.
- Boas, Franz., The Mink of Primitive Man, The Macmillan company. New York. 1911.
- Bogardus, Emory., Sociology, Macmillan, Third Edition. New York 1949.
- Broad, C.D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London, 1944.
- Collingwood, R.G. The Idea of History, Clarendon Press Oxford. London. 1946.
- Creighton, James, Edwin , An Introductory Logic, Macmillan, New York. 1949.
- Danziger, K., Ideology and Utopia in South Abfrica, A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge, The British Journal of Sociology, March. 1963.
- Drennen, D.A., Amodern Introduction To Metaphysics, The Free Press of Glencoe, New York. 1962.
- Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, Trans. By P.F. Pocock, London. 1953.

- 80. Durkheim Emile., : The Elementary Forms of the Religious Life, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957 Fourth Impression:
- Ehrlich, Howard., Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science, Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.
- Evans-Pritchard, E.E., Social Anthropology, Cohen & West, London, 1951.
- 83. --- ; The Nuer, Clarendon Press, Oxford. 1950.
- 84. Ginsberg, Morris. Studies in Sociology, London. 1932.
- The Psychology of Society, Seventh Edition, London. 1949.
- Sociology, Oxford University Press, London New York Toronto. 1949.
- Goldstein, J., The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology, Philosophy of Science, Volume 24, Number 2, April, 1957 P. 156.
- Gurvitch, Georges., The Twenteith Century Sociology, The Philosophical Library, New York, .945.
- Hegel, G.W.F., The Phenomenology of Mind, Trns, By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York, 1931.
- Hobhouse, L.T., Contemporary British Philosophy New York
 1925.
- 91: ; Memorial Lectures, London. 1948.

- Hume, David, A Irealise of Human Nature. Vol : I Everyman's Library. 1989.
- Issa, Ali A., Applied Sociology, Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University (Alexandria University Press, Vol. VIII Dec. 1954).
- 94. Jeans, James., Physics and Philosophy, New York. 1945.
- Johnson, Harry ., Sociology. A Systematic Introduction , New York. 1960.
- Linton, Ralph and Harry Hoijer., In Introduction to Anthropology, Macmillan, Second edition New york, 1959.
- Lowie, Robert..., The History of Ethnological Theory, London. 1938.
- 98. --- ; The Primitive Religion, Routledge, London. 1936.
- Mair, Lucy., The Language of the Social Sciences, The British Journal of Sociology, March. 1963. P. 20.
- 100. Mannheim, Karl., Essays On The Sociology of Knowledge, Trans.
 By Paul Keeskemeti, Routledge & Kegan Paul,
 London. 1952.
- Maunheim, Karl., Essays On Sociology and Social Psychology, Trans. by Paul Kecskemeti, London. 1953.
- 102. —— ; Ideology and Utopia, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.

- 103 Mannheim, Karl., ; Man and Society In An Age of Reconstruction, Trans. From The German By Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942.
- 104. Merton, Robert., Social Theory and Social Structure, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.
- 105. ——; The Sociology of Knowledge, The Twenteith century Sociology, New York 1945.
- Nadel, S.F., Foundations of Social Anthropology, London.
 1953.
- 107. Nelson, Everett., The Relation of Logic to Metaphysics., The Philosophical Review, An International Journal, January. 1949.
- Peristiany, J. G., The Social Institutions of The Kipsigis, Routledge, London. 1939.
- Popper, K.R., The Ofen Society and its Enemies, Routledge, London, 1945 Vol I, II.
- Popper, K.R., The Powerty of Historicism. Routledge, Kegan Paul, London. 1957.
- 111: Radcliffe -Brown, A.R., Andaman Islanders, Free Press. 1948.
- Methods in Social Anthropology , Selected by Srinivas The University of Chicago, Chicago. 1958 .

- Radcliffe-Brown ,A.R.,; Structure and Function in Primitive Society, Cohen. & West, Second Impression London, 1956.
- 114. ——— ; Social Structure, Studies Presented to

 Radcliffe Brown, Preface by M.Fortes.

 Oxford, 1944.
- 115. Radin, Paul., Primitive Man as Philosopher, New York and London 1927.
- 116. Rivers, W.H.R, Social Organization, Kegan Paul, London,
- Runes, Dagobert., The Dictionary of Philosophy, Fourth Edition Philosophical Library, New york. 1942.
- 118. Schmidt, W., The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories; Trans. By H. J. Rose, London 1931.
- Smith, Norman Kemp., The Philosophy of David Hume, Macmillan, London. 1949.
- Sorokin Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York, London, 1928.
- 121. _____; Society , Culture and Personality , Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London. 1947.
- Spencer, Herbert., The Principles of Psychology, Third Edition,
 Vol. I London. 1881.
- Spencer, Herbert., First Principles, London. 1890 First Edition,
 William and Norgate.

- 124. Spencer, Herbert., ; The Study of Sociolgoy. London. 1872.
- 125. --- ; The Data of Ethics, London, 1890
- 126. ——; The Principles of Sociology, Third edition,
 Vol. I London, 1885,
- 127. Sprott, W.J.H., Sociology, Second Edition London. 1956.
- Stark, Werner., The Sociology of Knowledge, Second Impression, Kegan Paul, London. 1900.
- 129. Strawson , P.F., Social Morality and Individual Ideal Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy, Vol. XXX VI No. 126, January 1961.
- Timasheff, Nicholas., Sociological Theory, Its Nature and Growth , New york. 1955 Fordham University,
- Von Bertalanffy, L., An Essay On the Relativity of Categories, Philosophy of Science, Vol. 22 No.4 October, 1955. P.249.
- Webb, Clement., A History of Philosophy, London New york Toronto. 1949. Oxford University Press.
- 133. Wein, Hermann, Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجلزبة:

134. « The Philosophy »

The Journal of the Royal Institute of Philosophy Edited By H.B. Acton.

135. « The philosophical Reveiw »

A Quarterly Journal, Cornell University Press.

136. « The Philosophy of Science » :

137. « The British Journal of Sociology ».

المراجع العربية

إبن سينا «الشيخ الرئيس» أبوعلى الحسين من عبد الله بن الحسين بن على.
 « الشفاه – باب المقولات، تحقيق الأب قنواتى ومحود محد المحضيرى
 القاهرة: ٩٩٩٥

٧ ــ المدكتور السيد محمد بدوى

أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق » _ فصلة من مجلة
 كلية الآداب ، جامعة الا سكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .

٣ ـ إيڤانز بريتشارد

الانثرو بولوچيا الاجتماعية > ترجمــــة الدكتور أحد أبو زيد ــ
 الاسكندرية ١٩٥٨ .

٤ - دوركايم - إميل.

«النربية الأ خلاقية» ترجمة الدكتورالسيد محدبدوى _ إدارة الثقافة النجالة _ القاهرة عهه و .

• - لوسيان ليڤي بريل

« الأخـلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمــة الدكتور محود قاسم
 القاهرة ۱۹۵۷ .

٩ - « فلسفة أوجست كونت » ترجة الدكتور السيد محد بدوى
 والدكتور محود قامم القاهرة ١٩٥٧ .

٧ _ لوك لوفافز

﴿ سَارَتُو وَالْفُلُسُفَةُ ﴾ ترجمة حنا دميان ــ بيروت ١٩٥٤ .

٨ ـ د كتور عمد ثابت الفندى

ر الطبقات الاجتماعية ، الاسكندرية ١٩٤٩ .

﴿ الْفَلْسَفَةُ الدَّيْنِيَّةُ عَنْدَ الْفُرْ الَّيْ مِ مُؤَّتِّمُرُ الْفُرْ الَّيْ بَدَّمْشُقَ ١٩٩٢ .

الفلكلور في ضوه علم الإجتاع محاولة في المناهج ». مجلة كلية
 الآداب. جامعة الاسكندرية ١٩٥٧ - ١٩٥٣.

والله والعالم عافصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب الوثنية والإسلام فيها ، المهرجان الألني لذكرى ابن سينا المنتقد فى بفداد من ٠٠ إلى ٨٧ مارس سنة ١٩٥٧ _ الكتاب الذهبي مطبعة مصر ــ القاهرة ١٩٥٧ .

۹ ـ د کتور قباری محمد اسماعیل

« علم الإجتاع والفاسفة » الجزء الأول (المنطق » الجزء الثاني « نظرية المعرفة »

﴿ رَادَ كُلِّيفَ بِرَاوِنَ ﴾ (تحت الطبع)

. ١ _ نيقو ماخوس الجاراسيني

لا كتاب المدخل إلى علم العدد: > بهروت - المطبعة الكاثوليكية
 ترجة ثابت بن قرة - عنى بنشره الاثب ولهلم كونش البسوعى.

١١ - هوسرل (إدموند)

و تأملات ديكارتية ، المدخل إلى الفينومينولوچيا ترجمة «تيسيرشيخ
 الا رض » – بيروت ١٩٥٨ .

ا ١٧ ـ يوسف كرم

﴿ الطبيعة وما بعد الطبيعة ﴾ دار المعارف بمصر – ١٩٥٩ -

المحتويات

بفحة	•		
	•••	•••	تقديم بقلم الأستاذ الدكتور محد ثابت الفندى
	•••	***	نعبدير الكتاب
			الفصِل الأول
۳	***	***	مقدمة عامة ومدخل
ŧ	•••	•••	علم الاجتماع الوضعى وظواهر الا خلاق والدين
٨	•••	•••	التوتمية كنظرية أونطولوچية
17	•••	•••	فلسقة الا ُخلاق والدين
17	•••	•••	موقف علم الإجتماع من المطلقات
			الفصلالتاني
41	•••	•••	الشكلة الا خلاقية
44	•••	***	فکرة الواجب بین و کانط، و ودورکایم،
44		•••	مبدأ استقلال الإرادة
TY	***	•••	مشكلة الغيم وألا محكام القيمية
13	•••	•••	«المياري» و «النسبي» في الأخلاق
••		•••	مشكلة الإنسان والضمير الحلقى
••	***	•••	* البيرباييه Albert Bayet ودراسة الظواهر الحلقية

-										
77	•••	•••	•••	نی	ل والثا	، الاثوا	لفصلع	ىراجع أ	ملاحظات و	
القصِل التّالِث										
**	•••	•••	•••	•••	***	•••	•••	ية	المشكلة الدين	
V1	***	***	•••	•••	•••	***	•••	•••	ثمهسيد	
٨١	***	***	•••	•••		ر کو نت	مند ر	الدينى	مراحل الفك	
٨٣	•••	***	•••	(Coula	nges 🗧	«كولا	بنية عند	الظاهرة الدي	
Αŧ	•••	•••	•••	(ركايم	ند ودو	یخی ع	بني التار	الإنجاء الوظ	
٨٧		•••	•••	•••	***	***	***	ىر	الدين والسع	
٩.	•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	(Tab	والتسابو ٥٥	
44	•••	•••	•••	•••	***	•••	•••		الدين التوتم	
90	•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	لتوتمية	الالوهية وا	
44	•••	•	•••	البدن	لاقتها با	دها وعا	وخلوه	بصيرها	و النفس ۽ ا	
1.1	•••	•••	•••	4	الوجود	چية في	زمولو	لرية كو	التوكمية كنظ	
1.1	•••	•••	•••	•••	•••	للتا لث	فعمل أ	راجع ال	ملاظات وم	
			بغ	الرا	عت (لفع				
110	•••	ن	والدير	''خلاق	ع في الا	الإجتما	ج علم	ريم نتائج	مناقشة وتقر	
114		•••	•••	•••	•••	لاقى	ن أخا	لفيلسوة	دور کایم ک	
17.	***	••••	***	•••	***	ç J	ait 1	نايم» و	يين ودور ک	

- YYO -

هجوم الفلاسفة على ف	كرة الإل	لزام ا	لإجتماعو	ی	***		•••	144
أخلاق والضغط، وأ.	خلاق و ا	التطلع	. (•••	•••	•••	***	145
الإلزام الوجودى				•••	***	•••	***	144
الشعور الدينى والإيما	بان			***	•••	•••	•••	144
الدين التوتمى فى ميزا	إن النقد			•••	***	•••	•••	144
ملاحظات ومراجع اا	الفصل الر	رابع		•••	•••	•••	•••	144
خائمة الكتاب		•••	•••	***	***	•••	***	184
موجز بالإنجليزية لمحتو	ويات الكة	كتاب .		***	***	***	•••	4.1
دليـــل عام				***	•••	•••	***	Y.Y
ملحق النصوص الإفر	رنجية			•••	***	•••	***	Y • 4
ملحق المصطلحات				•••	•••	•••	•••	441
ملحق الا'علام		• •••		***	***	***	***	717
ملحق المراجع				***	•••	***	***	Y00
المحتويات				•••	***		***	400

مطیعة م . ك. الاسكندوية عمد محود محد مسمد منارع اديب اسحاق (عمارة البعير)

المبود (۲۰۸٤۷ علمود ۲۰۸۱۰)

في هذا الكتاب

دراسة جديدة كل الجدة ، وهي «موقف» أو اتجاه نحو دراسة الفلسفة من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين الفلسفة ، وحيث نرىأ يضاً كيف تداخلت «السوسيولوجيا» وتغلغلت وامتزجت في صلب الدراسات الفلسفية ، حيث حلق علم الإجتماع بعيداً في آفاق الميتافيزيقا .

فلقد تعددت مساهات علم الاجتماع فى مسائل الفلسفة ، فله صولاته فى ميدان المنطق ، وجولاته فى ميــدان المعرفة ،كما تعمق وغاص فى منابع الأخلاق والدين .

وفى هذا الكتاب محاولة علية للتدليل والتركيز على مختلف المساهات السوسيولوجية ، حيث اقتحم علم الاجتماع معاقبل الميتافيزيقا وطرق الفلسفة من أوسع أبوابها ، بقصد انتراعها و يحريد مسائلها من أصوطا العقلية ، وتفسيرها من وجهة النظر السوسيولوجية .

وبالإضافة إلى ذلك فالبكتاب: -

هو سلسلة متتابعة الحلقات من الدراسات السوسيولوجية ، تتناول دراسة وتحليك مشكلات الفلسفة من وجهة النظر الاجماعية ، ولقد قامت دار الكاتب العربي للطباعة والنشر مشكورة بتصدر هذه السلسلة تحت عنوان :

« علم الاجتماع والفلسفة »

وتصدر هذه السلسلة في ثلاثة أجزاء

الجزء الأول: المنطق الجزء الثاني: نظرية المعرفة

الجزء الثالث: الأخلاق والدين

